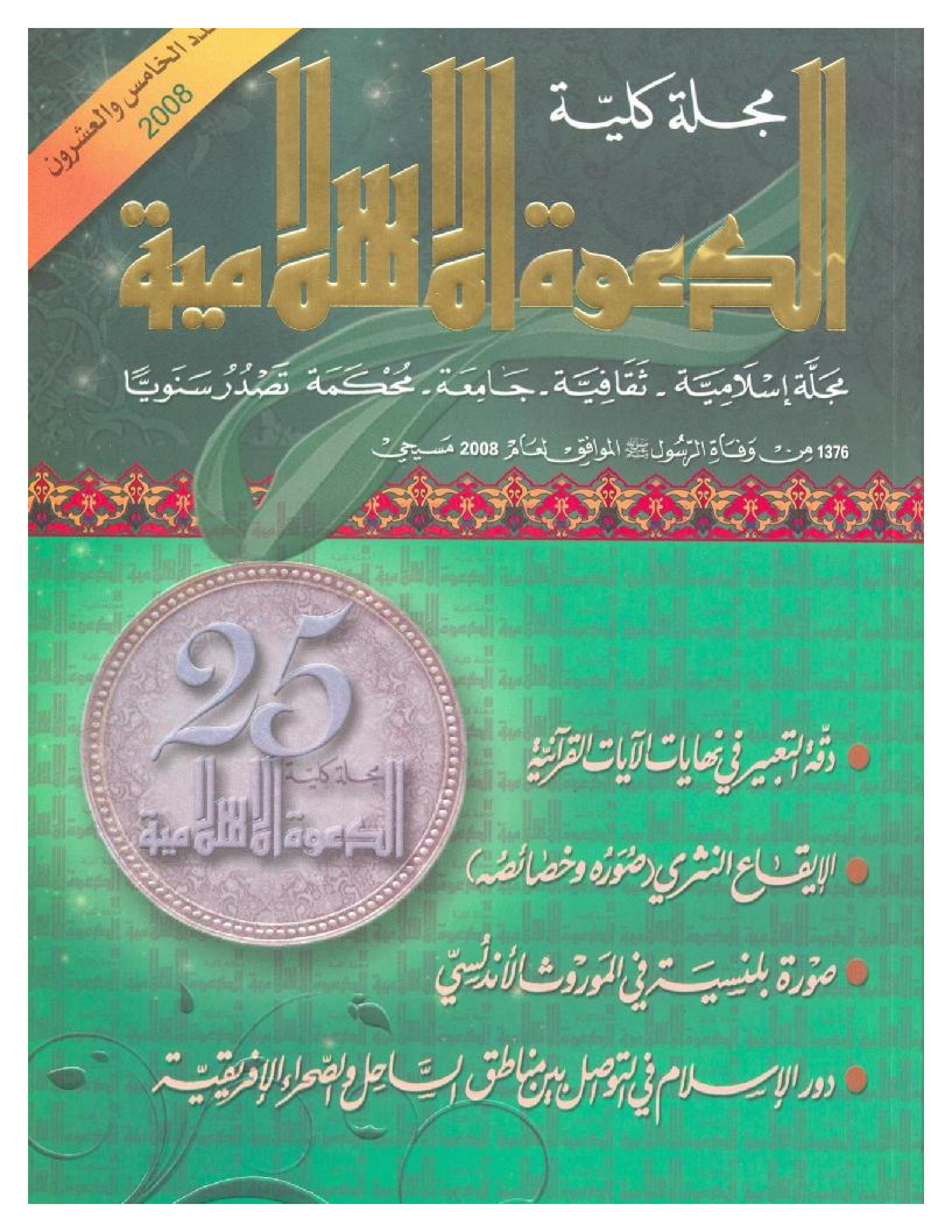
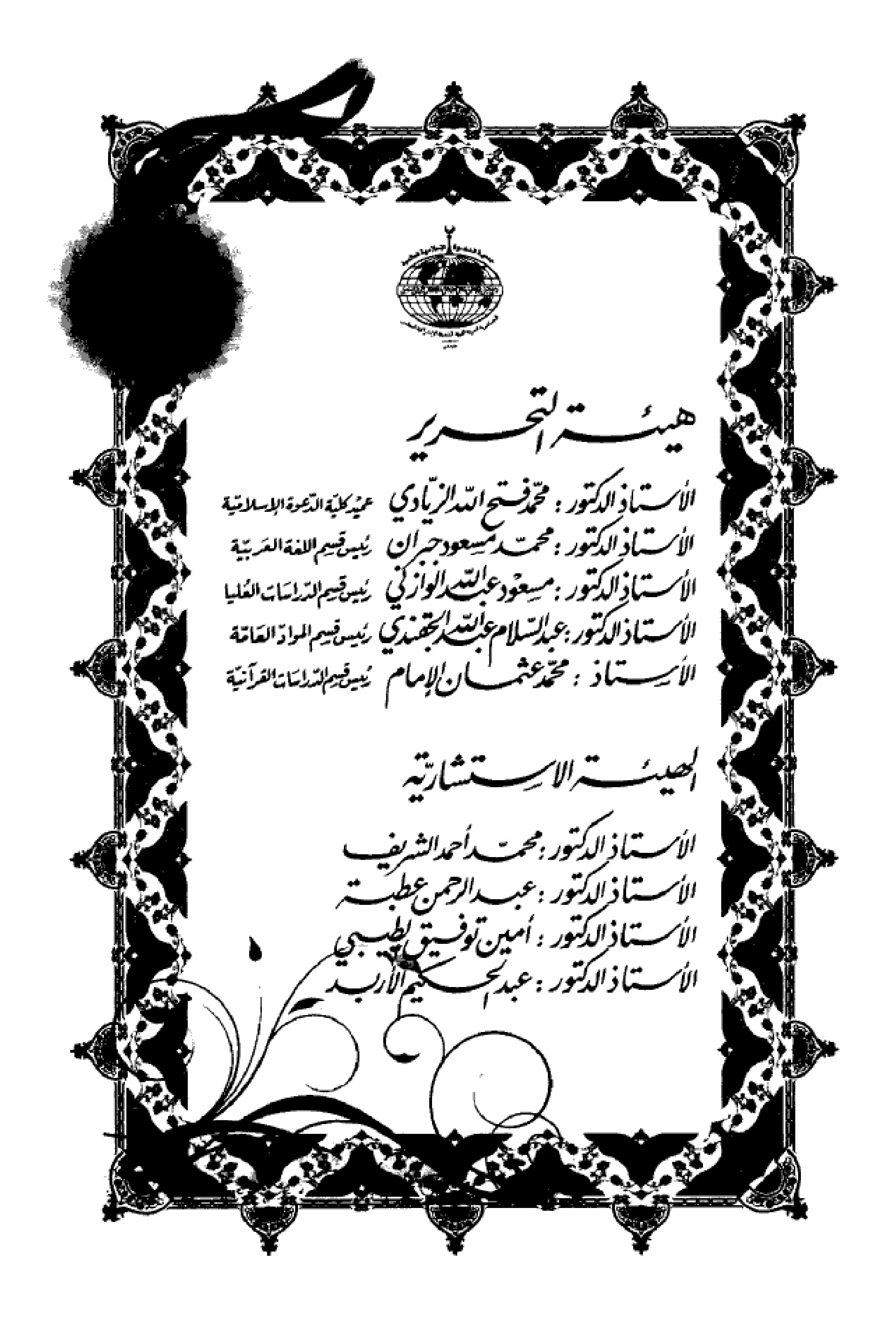


العدد الخامس والعشرون
2008
مجلة كلية
الدعوة الإسلامية
مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويا
1376 من وفاة الرسول ﷺ الموافق لعام 2008 مسيحي
25
مجلة كلية
الدعوة الإسلامية
دقة التعبير في نهايات الآيات القرآنية
الإيقاع النثري (صوره وخصائصه)
صورة بلنسية في الموروث الأندلسي
دور الإسلام في التواصل بين مناطق الساحل والصحراء الإفريقية

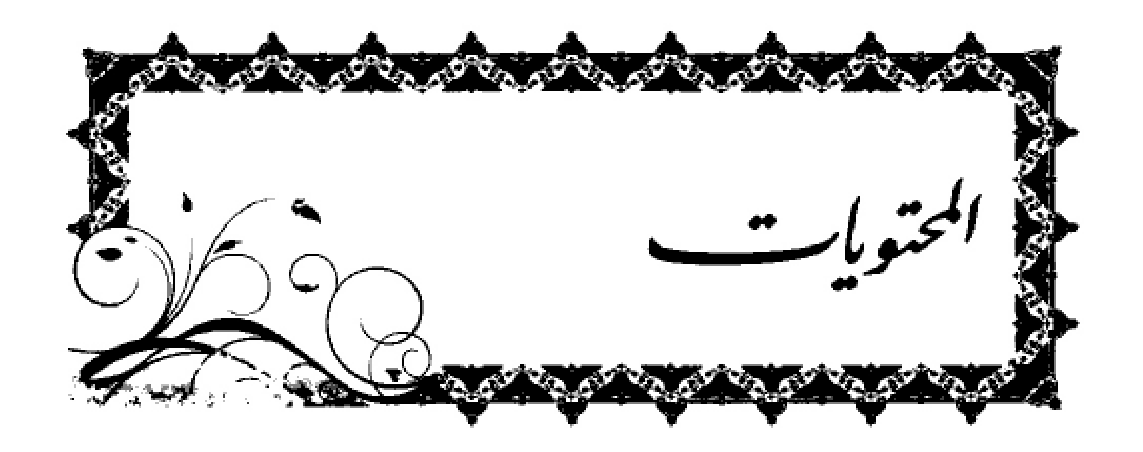


المقالات والدراساتُ المنشورة
فِي المجلَّةِ تُعبِّرُ عـن آراءِ أصحـابِهَـا...
والمجَلَّـةُ تُرَحِبُ بِمُنَاقَشة تلك الآراءِ وإثرائِهَـا.

المراسلات

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى ـ طرابلس
كلية الدعوة الإسلامية ـ ص. ب: 71771 ـ بريد مصور (فاكس): 4800167
هاتف: 4802734 ـ شبكة المعلومات: E-mail: FACULTY@LTTNET.NET

ثمن النسخة: ديناران ليبيان أو ما يعادلهما


المحتويات

■ **الدراسات العامة**

■ **المعارف الإسلامية**



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

هذه محطة جديدة من محطات هذه الحولية التي دأبت على إصدارها كلية الدعوة الإسلامية منذ ما يقرب عن ربع قرن من الزمان، محطة حاولنا من خلالها أن نضيف جديداً، أو نشرح مجملاً، أو نوضح مستغلقاً، أو نجمع مبعثراً، أو نحلل قضية فرضت نفسها على المحيط الثقافي أو الفكري أو الدعوي، أو نسبر غور موضوع استدعت الضرورة أن يُناقش، أو نقدم رأياً في

قضية تناولتها الألسن وكتبت حولها الأقلام. ونحن في كل ذلك محكومون بأسس البحث العلمي الأكاديمي مستندين إلى أهداف كلية الدعوة الإسلامية وتراثها الفكري والثقافي وإسهاماتها في ذلك المجال، وهو الإسهام المتواضع الذي نحرص على استمراره وتطويره والارتقاء به كما وكيفاً، وحسبنا أن يمثل رافداً يغذي نهر الثقافة الإسلامية الدفاق، ولبنة في بنائها الشامخ، وقطرة غيث تغذي أصلها الثابت فيزداد تأصلاً، وتمكن فرعها في السماء ليكون أكثر علواً وشموخاً. تلك هي الملامح التي تؤطر هذا العمل الثقافي وتحدد مساره وتوضح معالمه، ولعل القارئ الكريم وهو يستعرض فهرس هذا العدد يدرك مدى الاهتمام الذي توليه هذه الحولية بالتراث الإسلامي في مناحيه اللغوية والثقافية والأدبية وتبرز موقعه على خارطة المكونات الثقافية للإنسان المسلم، وهو اهتمام مبني على تفحص التراث ودراسته وتحليله والتعامل معه بعقل العالم الناقد الذي يفرق بين غثه وسمينه، فلا ركون للتراث بدون تجديد وتمحيص، ولا انسلاخ منه أو انقطاع عنه لأن نتاج ذلك تشويش في الهوية وتذبذب في الانتماء... وكلية الدعوة الإسلامية وهي تقدم للقارئ العدد الخامس والعشرين من حوليتها، تدرك أن جهدها هذا إنما هو جهد متواضع يضاف إلى جهود هيئات ومؤسسات إسلامية أخرى تلتقي معها الكلية في التوجه الفكري الذي يحرص على تقديم الإسلام في أسسه ومبادئه وثوابته، تاركاً للعقل حرية التمحيص والنقد والاستنباط دون شطط فكري، أو تعصب مذهبي، أو انحياز لرأي بعينه أو رؤية بذاتها ـ وهي الفلسفة التربوية والدعوية التي أنتجتها كلية الدعوة الإسلامية على مدى أكثر من ثلاثة عقود من عمرها ـ وتأسيساً على ذلك فإن ما تناوله هذا العدد من دراسات وأبحاث يظل جهداً إنسانياً واجتهادياً بشرياً محكوماً بذلك التوجه الذي يشوبه ما يشوب أي عمل إنساني من أوجه القصور والتقصير، وحسبنا أن يكون إضافة أخرى للمكتبة العربية الإسلامية ولبنة جديدة في البناء الحضاري للأمة الإسلامية داعين الله

العلي القدير أن يبارك جهدنا الذي نتوخى به وجه الله وخدمة أمتنا وديننا ونشري ثقافتنا التي نعتز بإسهاماتها الكبيرة في الحضارة الإنسانية.

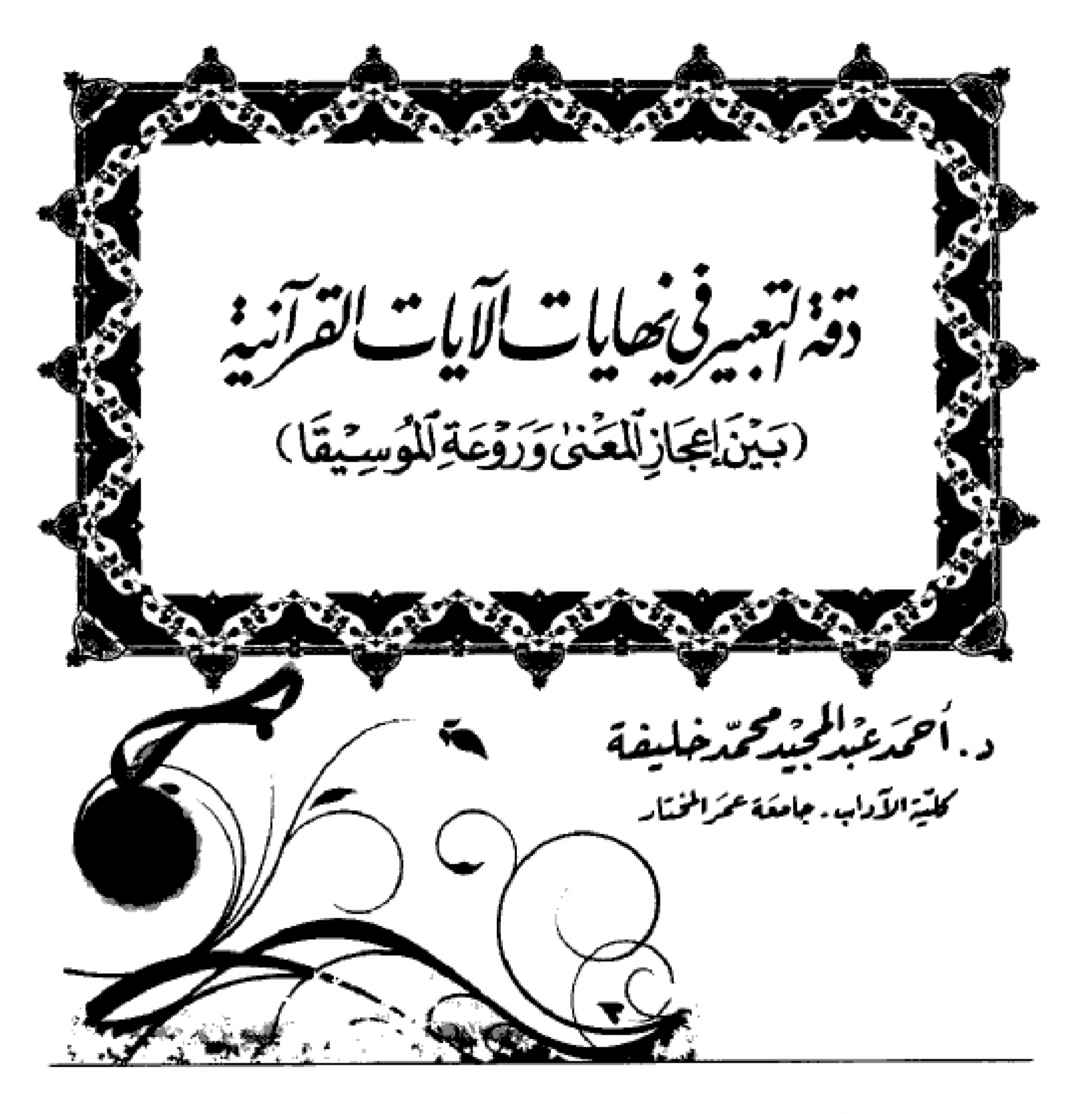
ولعل أهل ما نشير إليه في تقديمنا لهذا العدد هو أنه بصدوره يكتمل ربع قرن من عمر هذه الحولية، ويبدأ معه مرحلة جديدة تدخل به هذه الحولية في ربع قرن جديد نسأل الله سبحانه وتعالى أن يكون انطلاقة جديدة في مجال البحث العلمي يتواصل فيها معنا القراء وتتسع مشاركة العلماء والباحثين من مختلف جامعاتنا الإسلامية ومؤسساتنا البحثية.

والله الموفق والمستعان.

التحرير



الدراسات الإسلامية



رأى بعضُ العلماء أن القرآن الكريم أورد أحد جزأي الجملتين في نهايات بعض آياته على غير الوجه الذي أورد نظيرها من الجملة الأخرى في الاسمية، والفعلية، من أجل رعاية الفاصلة، أو إحداث الموسيقا السجعية، كقوله تعالى من سورة البقرة: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾. فلم يطابق بين قولهم: (آمَنَّا)، وبين ما ورد به، فيقول: (لم يؤمنوا) أو (ما آمنوا) لذلك.

ـ ونحوه قوله تعالى ـ أيضاً ـ من سورة العنكبوت: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن

﴿قَبۡلِهِمۡۖ فَلَيَعۡلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعۡلَمَنَّ ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾. فقال: (وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِين) ولم يقل (الذين كذبوا).

ـ ونحوه قوله تعالى من سورة البقرة أيضاً: ﴿أَوَلَا يَعۡلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعۡلِنُونَ﴾. ﴿لَّيۡسَ ٱلۡبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ قِبَلَ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلۡكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ وَءَاتَى ٱلۡمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينَ وَٱبۡنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلۡمُوفُونَ بِعَهۡدِهِمۡ إِذَا عَٰهَدُواْۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِي ٱلۡبَأۡسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلۡبَأۡسِۗ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُتَّقُونَ﴾. فقال: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُتَّقُونَ﴾، ولم يقل: (وأولئك الذين اتقوا).

والباحث لا يتفق مع هؤلاء العلماء الأفاضل فيما ذهبوا إليه من أن يكون التنوع الأسلوبي بين الجمل، وعدم مطابقتها في الاسميَّة والفعلية في نهايات هذه الآيات السابقة، وغيرها ـ يكون دافعه النغم الموسيقى فحسب، وإن كان لا يغفل هذا الجانب الموسيقي الرائع في توضيح المعنى، وحسن استقبال المتلقي له؛ إذ إن كلَّ صيغة منها وردت في موضعها الصحيح لتفيد معنىً أراده الله (عز وجل) في موضعها، ولا يمكن لنا ـ نحن البشر ـ تغيير صيغة وردت في القرآن، أو نستبدلها بصيغة أخرى، وإلا اختل المعنى المراد؛ فالقرآن الكريم استخدم هذه الصيغ: فعلية كانت، أم اسميَّة، استخداماً فنيًّا رائعاً لم يسبق له مثيل، وفي غاية الروعة والجمال أيضاً، استخداماً يفصح به عن إعجازه البنائي، والبياني الذي لا يماثل على مر العصور إلى أن تقوم الساعة.

وبداية قبل أن نفصح عن وجهة نظرنا تجاه هذه القضية الشائكة، كان لزاماً علينا أن نُذكِّرَ، وننبه على القاعدة النحوية والدلالية، التي تشير إلى أن صيغة الفعل تدل على الاستمرار والحدوث والتجديد، بينما صيغة الاسم تدل على الثبوت والاستقرار. فعندما نقول مثلاً: يتعلم عمارٌ العلم. فالفعل المضارع (يتعلم) يدلُّ على حدوث التعلم واستمراريته، وتجدده. أي أن عماراً لا يزال مستمراً في علمه، ولم ينته بعد من التعلم. أما إن قلنا: عمار عالم.

فاسم الفاعل (عالم) هنا دلَّ على ثبوت العلم في عمار واستقراره، أي أن عماراً انتهى من مرحلة التعليم، واستقر العلم فيه، فأصبح عالماً

ومثله قولنا: (بلال يجتهد، وهو مجتهد). فالفعل (يجتهد) يدل على الحدوث والتجدد في عملية الاجتهاد، بينما (مجتهد) فإنه يدل على ثبات الأمر واستقراره في بلال.

وقد يعبر بالصيغة الاسمية على شيء لم يحدث بعد، أي ما زال فكرة، ولم تأخذ موضع الفعل الحقيقي، أي في طور الحدوث، وذلك للدلالة على أن هذا الشيء غير الواقع قد وقع وحدث، وثبت بالفعل.

ونذكر من ذلك ما ورد في الأسلوب القرآني، قوله تعالى للملائكة في سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

فقد قال الله (عزّ وجلّ): (جاعل) بصيغة اسم الفاعل، للدلالة على أن الأمر حاصل، وواقع لا محالة، وكأنه حدث، وثبت واستقر، وتم بالفعل، في حين أنه لم يحدث الفعل في وقت الحديث. أي أنه سبحانه وتعالى لم يكن قد جعل خليفة في الأرض قبل الحديث. ولم يعبر عن ذلك بالفعل.

(سأجعل) أو (سوف أجعل) في الأرض خليفة، لأن الأمر ما زال في الشروع. ولكنه عبر عن ذلك بالاسمية، فقال (جاعل) للدلالة على أن الأمر حاصل وواقع لا محالة، ولا مجال للمناقشة فيه، وكأنه حدث، وتم، واستقر، وثبت. على سبيل المجاز، فهي صورة استعارية، تصريحية، تبعية، وقعت في زمن الفعل.

ـ ونحوه قوله تعالى مخاطباً سيدنا نوح (عليه السلام) في سورة هود: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَٰطِبْنِى فِى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ ۚ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ﴾؛ فقد عبر سبحانه وتعالى هنا بالصيغة الاسمية، التي تدل على الثبوت والوقوع، فقال:

(إنهم مغرقون)، ولم يقل: (إنهم سيغرقون) أو (سأغرقهم) بالصيغة الفعلية. لماذا؟ للدلالة على أن الأمر وقع وثبت وانتهى، ولا مجال فيه للشك أو المناقشة.

ونحوه ـ أيضاً ـ قوله تعالى في قوم لوط (عليه السلام) من سورة العنكبوت: ﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ بِٱلْبُشْرَىٰ قَالُوٓاْ إِنَّا مُهْلِكُوٓاْ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُواْ ظَٰلِمِينَ﴾.

فعبر الأسلوب القرآني على لسان الملائكة المرسلين لإبراهيم (عليه السلام) بالصيغة الاسمية: (إِنَّا مُهْلِكُو)، ولم يقل: (إنا سنهلك) للدلالة على ثبات الأمر وتمامه، ووقوعه لا محالة[1].

وعلى هذه الشاكلة جاء الأسلوب القرآني في الآيات التي ظنَّ بعض العلماء بأن القرآن الكريم أورد أحد جزأي الجملتين على غير الذي أورد نظيرها من الجملة الأخرى، أي لم يطابق في الاسمية والفعلية، من أجل رعاية الفاصلة في نهايات الآيات.

ففي الآية الثامنة من سورة البقرة: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾.

أتى قوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ بالصيغة الاسمية، ولم يقل: (لم يؤمنوا) أو (ما آمنوا) بالصيغة الفعلية، ليطابق قوله تعالى: ﴿ءَامَنَّا﴾ في بداية الآية، وليس لرعاية الفاصلة فحسب ـ كما يزعم البعض ـ وإنما جاء بالصيغة الاسمية هنا للدلالة على التأكيد والمبالغة في عدم ثبوت صفة الإيمان للكافرين، أو وقوعها، أو استقرارها فيهم من قبل، وأنهم لم يؤمنوا بالله واليوم الآخر من قبل، ولا بغيرهما.

ـ وعلى شاكلته قوله تعالى من سورة العنكبوت: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ

(1) السامرائي: التعبير القرآني، ص12، طبعة2، دار عمار، الأردن، 2002م.

﴿فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾. فقال: (الْكَاذِبِينَ) وهو الأبلغ ـ في رأينا ـ ولم يقل: (الذين كذبوا)، كما يرى البعض من أجل الفضيلة السجعية، وإنما جاء بالصيغة الاسمية في هذه الآية الكريمة، للدلالة على ثبوت صفة الكذب فيهم، واستقرارها في نفوسهم، وأن الكذب صار طبيعة فيهم، ولا مجال إلى انتزاعه من قلوبهم، أو حتى يتغيروا بعد ذلك فيصبحوا صادقين.

ـ ونحوه قوله تعالى من سورة البقرة: ﴿. . . أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾. فعبر بالصيغة الاسمية فقال: ﴿هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ وهو الأبلغ أيضاً في رأينا ـ ولم يعبر بالصيغة الفعلية فيقول: (وأولئك الذين يتقون). لا لما يعتقده البعض أنه جاء بالصيغة الاسمية من أجل رعاية الفاصلة، وإنما للدلالة على أن التقوى فيهم أصبحت صفة ثابتة ومستقرة في قلوبهم، وحادثة لم تتغير. ولو عبر عنها بالصيغة الفعلية فقال: (يتقون) لدلت على أنهم يتدرّبون على التقوى لتستقر في قلوبهم، ويستمرون في ذلك، وأنهم لم يصلوا إلى درجة التقوى بعد، وهذا المعنى غير مراد هنا.

ـ وعلى شاكلته قوله تعالى من سورة المائدة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُۥ مَعَهُۥ لِيَفْتَدُوا۟ بِهِۦ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنْهُمْ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿36﴾ يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾. فإن التعبير بصيغة الاسمية في قوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ﴾ أبلغ من التعبير بالصيغة الفعلية لو قال: (وما يخرجون منها)، لمطابقة قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُوا۟﴾ في أول الآية.

فالمراد هنا التأكيد على بقاء الكافرين في النار، وثبوتهم فيها، وخلودهم، واستقرارهم في قاعها إلى أبد الآبدين، وأنهم مهما حاولوا الخروج منها، فلن يستطيعوا أبداً.

فضلاً عن أن إيثار التبعير بصيغة اسم الفاعل في الآية يؤكد على أن أمر الله (عز وجل) بإدخال الكافرين النار حاصل وواقع لا محالة، وكأنه حدث

وثبت، وتم بالفعل، في حين أن الفعل لم يحدث بعد، أي أن الله (سبحانه وتعالى) لن يدخل الكافرين النار إلا يوم القيامة.

ـ ونحوه قوله تعالى من سورة غافر: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾. فقد استخدم الأسلوب القرآني الفعل (لتسكنوا) مع الليل، واستعمل الاسم (مبصراً) مع النهار، ولم يُسَوِّ بينهما في الفعلية، فيقول مثلاً: (لتسكنوا فيه ولتبصروا فيه)، ولا في الاسمية فيقول: (ساكناً ومبصراً).

ويرجع ذلك إلى إعجاز التبعير الفني لأسلوب القرآن، فقد جمع في هذه الآية بين الحقيقة والمجاز بنوعيه، ولو أنه عبر عنهما في صورة واحدة: الفعلية، أو الاسمية لضاع المعنى المراد، ولفقدنا فنية التبعير وجمالياته في الآية الكريمة.

فالآية تتحدث عن نعم الله (عز وجل) على خلقه في آية الليل، فتقول: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ﴾، فعبّر عنها بالصيغة الفعلية، والجار والمجرور (لكم)، للدلالة على قصد النعمة، والتفضل علينا بها. ولو أنه عبر عنها بالصيغة الاسمية فقال: (جعل لكم الليل ساكناً)، لم يؤد هذا المعنى من ناحية، ولكان الجار والمجرور (لكم) هنا زائداً، وليس له فائدة من ناحية أخرى، ولفقد الأسلوب ـ أيضاً ـ جماله الفني، لخلوه من التعبير المجازي من ناحية ثالثة. إذ إن (الليل يجوز أن يوصف بالسكون على الحقيقة، ألا ترى إلى قولهم: ليل ساجٍ وساكن لا ريح فيه)[2].

ـ ثم عدل بعد ذلك عن الفعلية إلى الاسمية، ومن الحقيقة إلى المجاز ﴿وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾ فالنهار لا يبصر، بل يبصر ـ الناس والكائنات الحية فيه. فجمع بين التعبير الحقيقي والمجازي، وأدى المعنى المراد من الآية في صورة

(2) الزمخشري: الكشاف، ج3، ص58.

جمالية مجازية. ولو قال: (لتسكنوا فيه ولتبصروا فيه) لفقد ثوب المجاز المرسل الذي اكتسى به المعنى جمالاً، وفنية رائعة. ولو قال: (ساكناً ومبصراً) لفقد التعبير مراد الله منه، وهو التدليل على نعم الله على خلقه.

ولو قال ـ أيضاً ـ (جعل لكم الليل ساكناً والنهار لتبصروا فيه) لفقد التعبيران الصورة المجازية، وفقدا معها فنية التعبير العالية التي امتاز بها القرآن الكريم.

وهذا كله يفصح عن دقة التعبير القرآني، وإلى أن كل كلمة وضعت في موضعها الصحيح الذي لا نستطيع معه أن نغير موضعها، أو صيغتها، أو نستبدلها بأخرى، ولو كان في مفهومنا القاصر أنها مرادفة لها، ولو حدث ذلك لاختل المعنى، وذهب معه مراد الله منه (والله أعلم).

ويطرح الزمخشري في كشافه سؤالاً عند تفسيره لهذه الآية الكريمة، ثم يجيب عليه فيقول: (فإن قلت: لِمَ قرن الليل بالمفعول له، والنهار بالحال؟ وهلا كانا حالين، أو مفعولاً لهما فيراعى حق المقابلة؟

قلت: هما متقابلان من حيث المعنى، لأن كل واحد منهما يؤدي معنى الآخر، ولأنه لو قيل: (لتبصروا فيه) فاتت الفصاحة التي في الإسناد المجازي، ولو قيل: ساكناً، والليل يجوز أن يوصف بالسكون على الحقيقة ألا ترى إلى قولهم: ليل ساج وساكن لا ريح فيه، لم تتميز الحقيقة من المجاز)[3].

ـ وتبدو روعة التعبير بالاسمية ـ أيضاً ـ في قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾، وقد صور لنا النهار بشاهد عيان يشهد علينا يوم القيامة على جميع ما نعمل في الحياة الدنيا: سواء كان خيراً، أم شراً. ويكمن سر جمال هذه الصورة في تشخيص النهار وتجسيمه، على هذا النحو البديع الجميل، والذي يحوي الكثير من المعاني العميقة، التي تدفع الإنسان إلى مراقبة الله (عز وجل)

(3) المصدر نفسه: ج3، ص58.

ومرضاته، والخوف منه، واتباع أوامره، واجتناب نواهيه، في كل ما يصدر منا: من قول، أو فعل، أو عمل.

ـ كما عبر ـ أيضاً ـ في نهاية الآية بالصيغة الفعلية في قوله: (وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَشْكُرُونَ) حيث نفى شكر الغالبية العظمى من الناس لله (عز وجل) على نعمه الكثيرة التي لا تعد ولا تحصى، بالصيغة الفعلية في قوله: (لا يَشْكُرُونَ) لأن الشكر لله يجب أن يكون بصورة مستمرة ومتجدِّدة، بتجدد نعم الله علينا، واستمرارها، وتعددها.

ـ ونحوه وقد استخدم الأسلوب القرآني الصيغة الفعلية التي تدل على الحدوث والتجدُّد والاستمرار، استخداماً كثيراً، عند الحديث عن تسبيح الله، والسجود له. على شاكلة قوله تعالى من سورة الشورى: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِى ٱلْأَرْضِ ۗ أَلَآ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾.

ـ وقوله تعالى من سورة الأعراف: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيُسَبِّحُونَهُۥ وَلَهُۥ يَسْجُدُونَ﴾.

ـ وقوله تعالى من سورة غافر: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟ وَٱتَّبَعُوا۟ سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ﴾.

ـ ومن سورة الجمعة: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ٱلْمَلِكِ ٱلْقُدُّوسِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾.

فجاء بالأفعال: يسبحون، ويستغفرون، ويسبح، ليدل على الحدوث والتجدد والاستمرار.

ولم يرد الاستغفار بالصيغة الاسمية التي تفيد الثبوت إلا في آية واحدة ضمن حديثه عن صفات المتقين، وما أعد الله لهم من جنات تجري من تحتها الأنهار فقال في سورة آل عمران: ﴿ٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْمُنفِقِينَ

﴿وَٱلْمُسْتَغْفِرِينَ بِٱلْأَسْحَارِ﴾ فجاء بالصيغة الاسمية للدلالة على أن هذه الصفات جميعاً ثابتة فيهم، ولا تتغير حتى يلاقوا ربهم.

ـ ولم يرد الاستغفار ـ أيضاً ـ بالصيغة الوصفية إلا في آيتين:

إحداها: في وصف نبي الله يونس (عليه السلام) في سورة الصافات: ﴿فَلَوْلَآ أَنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُسَبِّحِينَ (143) لَلَبِثَ فِى بَطْنِهِۦٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ أي أن التسبيح كان وصفاً ثابتاً لسيدنا يونس عليه السلام فنجا، والمجيء بالصيغة الوصفية هنا إشارة إلى أن مداومة التسبيح تخلص من الكروب والمكاره، وأن نجاة سيدنا يونس عليه السلام من هذا الكرب العظيم كان بمداومته التسبيح لله (عز وجل).

والثانية: في وصفه الملائكة في صورة الصافات أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلصَّآفُّونَ (165) وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلْمُسَبِّحُونَ﴾. أي أن التسبيح هي صفة الملائكة الثابتة وقد ذكر ذلك القرآن صراحة في سورة الأنبياء فقال: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾. إذن فالتسبيح وصف ثابت فيهم[4].

ـ وقد ذكر صاحب البرهان بعض لطائف التراكيب بالأفعال، والأسماء، فقال: (وانظر هنا إلى لطيفة، وهو أن ما كان من شأنه ألا يفعل إلا مجازاً، وليس من شأنه أن يذكر الاتصاف به لم يأت إلا في تراكيب الأفعال، كقوله تعالى من سورة إبراهيم: ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾، وقال من سورة الحج: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾. ومن سورة الرعد: ﴿. . . وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾، ومنه قوله تعالى من سورة الأعراف: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾، لأن البصر صفة لازمة للمتّقي، وعين الشيطان ربما حجبت فإذا تذكر رأى المذكور ولو قيل: (يبصرون) لأنبأ عن تجدد واكتساب لا عَود صفة)[5].

(4) السامرائي: مصدر سابق، ص31.
(5) الزركشي: البرهان، ج4، ص168.

ويعلق السامرائي على ذلك فيقول: (ثم انظر كيف ذكر الله الإضلال، وأضافه إلى نفسه بالصورة الفعلية فقط، للدلالة على أن هذا الأمر طارئ يفعله من يستحقه، ولم يسند هذا الأمر إلى نفسه بالصورة الاسمية للدلالة على أن هذا ليس من صفات الله ونعوته، قال تعالى من سورة غافر: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾، وقال من سورة البقرة: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾. في حين وصف الشيطان بذلك فقال في القصص: ﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۖ إِنَّهُۥ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ﴾ فجعله وصفاً ثابتاً له ويجدده أيضاً فقال في الحج: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَٰنٍ مَّرِيدٍ ﴿3﴾ كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾.

وقال الشيطان عن نفسه في سورة النساء: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ﴾، فجعل وصف الشيطان الثابت والمتجدد الإضلال، كما جعل الله وصف ذاته العليَّة الثابت، والمتجدد الهداية، فقال من سورة الحج: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾، وقال من سورة الفرقان: ﴿وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا﴾، وقال في المائدة: ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾، وقال في سورة يونس: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ﴾، فشتان ما بين الوصفين[6].

ـ ومن روائع هذا الفن في هذا الباب قوله تعالى في سورة الذاريات: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْمُكْرَمِينَ ﴿24﴾ إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَيْهِ فَقَالُوا۟ سَلَٰمًا ۖ قَالَ سَلَٰمٌ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ﴾.

فقد جاء في كتب التفاسير أن إبراهيم (عليه السلام) أراد أن يرد عليهم بالأحسن فأتى بالجملة الاسمية فإنها أدل على الدوام والاستمرار[7].

فقد فرق التعبير القرآني بين السلامين، فأتى بسلام الملائكة (بالنصب)

(6) السامرائي: المصدر نفسه، ص31، 32.
(7) انظر: التفسير الكبير، ج28، ص212، والكشاف ج1، ص38 ـ 39، ج، ص169، بدائع الفوائد، ج2، ص157.

والتقدير (نُسَلِّمُ سلاماً) أي بتقدير فعل محذوف. وأتى برد الخليل (عليه السلام) عليهم (بالرفع) على الاسمية وتقديره (سلام عليكم).

وحركة (الرفع) أقوى من (النصب)، وكذلك التعبير بالاسمية أثبت وأقوى من التعبير بالفعلية، فدل بذلك على أن سيدنا إبراهيم (عليه السلام) ردّ السلام بأفضل من تحية الملائكة له، قال تعالى من سورة النساء: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾. فردّ التحية على الملائكة بأفضل منها.

ـ ومن هذا الباب أيضاً ما جاء في سورة (الكافرون) قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ (1) لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ (2) وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (3) وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ (4) وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (5) لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾.

فقد نفى التعبير القرآني على لسان الرسول ﷺ عبادة الأصنام عن نفسه، بالصيغة الفعلية والاسمية معاً؛ فقال: ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ صيغة فعلية. ثم قال: ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ﴾ بالصيغة الاسمية، وأتى بفعل المضارعة (تعبدون) وبفعل الماضي (عبدتم). أي نفى عليه (الصلاة والسلام) عن نفسه عبادة الأصنام في الحالتين: الفعلية المتجددة، والاسمية الثابتة، وفي جميع الأزمان (المضارعة، والمستقبلية، والماضية) وهذا في غاية الكمال، ودقة الإحكام؛ إذ لو اقتصر على الفعلية لقيل: إن هذا الأمر حادث قد يزول، ولو اقتصر على الاسمية لقيل: إن هذا هو وصفه في أغلب أحواله، وليس مستمراً على الوصف، وإنما قد يفرقه أحياناً، مثله مثل الكريم الجواد، قد يأتيه وقت لا يجود فيه، أو مثله مثل الحليم الذي يأتيه وقت يفقد هذا الحلم، فيغضب ويعاقب، أو الرحيم الذي قد يأتيه وقت لا يرحم.. إلخ، ولكي يزيل التعبير القرآني هذا الظن من النفوس أتى بنفيه (صلوات ربي وسلامه عليه) لعبادة الأصنام بالحالتين الاسمية والفعلية معاً، وبزمن الماضي والحاضر والمستقبل، حتى لا يجعل مجالاً للشك. ولكن عندما نفى عن المشركين الكافرين العبادة

الحقة أتى بصيغة واحدة، هي الصيغة الاسمية، وكررها مرتين، فقال: ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ﴾ للدلالة على أن الغالب عليهم أنهم ثابتون على كفرهم، وعبادتهم لآلهتهم الوثنية، وأنهم لا يتخلّوْن عنها بسهولة إلى العبادة الحقّة، واتباع الرسول ﷺ إلا من هدى الله (عز وجل). فقابل الأسلوبُ القرآني إصرارَهم على الكفر على وجه الثبوت ـ بنفي عبادتهم لله على وجه الثبات أيضاً؛ ولذلك قال تعالى في سورة الكهف: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾ وللدلالة ـ أيضاً ـ على أن إصراره ﷺ على عدم عبادة أصنامهم أقوى وآكد من إصرارهم هم على اتباعه (صلوات ربي وسلامه عليه) وعبادة الله الواحد الحق.

ـ ومن بديع التعبير القرآني بالاسمية والفعلية ـ أيضاً ـ قوله تعالى من سورة الأنفال: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ ۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾.

فقد أتى الأسلوب القرآني بالفعل (يعذبهم) مع كان المنفية في حالة بقاء الرسول بين المؤمنين. أي أن العذاب موقوت ببقاء الرسول ﷺ بينهم، فإذا انتقل الرسول إلى ربه، فهم ليسوا ممنوعين من العذاب.

ثم أتى بعد ذلك بالاسم (معذبهم) المنفي بـ(ما كان) في حالة استغفارهم. أي أن العذاب موقوف على دوام الاستغفار.

فأتى في صدر الآية بالجملة الفعلية، فربط نفي العذاب ببقاء الرسول بينهم، وبقاء الرسول بينهم لا يكون للأبد، وبصفة دائمة. ثم جاء بالجملة الاسمية برفع العذاب عنهم باستغفارهم. فجعل الاستغفار مانعاً ثابتاً من العذاب، ولو لم يكن الاستغفار صفة دائمة فيهم، أي أنهم لا يصيبهم العذاب طوال فترة وجود الرسول بينهم. وإذا انتقل الرسول إلى ربه فإن العذاب ليس ببعيد عنهم، إلا إذا داوموا على الاستغفار، ورابطوا عليه.

ففترة الرسول بينهم مهما طالت فهي قصيرة، أما الاستغفار فهو دائم وثابت معهم، يمنعهم من العذاب ما داموا ملازمين له، ثابتين عليه.

ـ ونحوه قوله تعالى من سورة القصص: ﴿وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾. فقد أتى بالجملة الاسمية في صدر الآية فقال: (مُهْلِكِي الْقُرَى) وفي عجزها ـ أيضاً ـ فقال: ﴿وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾ للدلالة على أن الهلاك ثابت وقائم في الأمم ما دام أهلها ثابتين على الظلم متمسكين به، حتى أصبح هذا الظلم صفة أساسية فيهم، غير طارئة عليهم، فاستحقوا الإهلاك لذلك.

إيثار بعض أوصاف المبالغة على بعض (بين إعجاز المعنى وروعة الموسيقا)

رأى بعض العلماء أن الأسلوب القرآني آثر بعض صيغ المبالغة على بعض، أي أنه يستعمل في مكان ما، صيغة ما، ثم يعدل في مكان آخر عن تلك الصيغة، إلى صيغة أخرى، من أجل رعاية الفاصلة، نحو قوله تعالى من سورة ص: ﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَاحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾. فآثر صيغة (عجاب) على (عجيب) من أجل رعاية الفاصلة.

ونرى أن هذا الرأي قد جانبه بعض الصواب، لأن صيغة (عُجَابٌ) أبلغ في هذا المقام من صيغة (عجيب)، لأن المعنى هو الذي أوجب ذكر (عجاب)، وتفضيله على غيره من صيغ المبالغة الأخرى، التي جاءت في القرآن الكريم. نحو قوله تعالى من سورة ق: ﴿بَلْ عَجِبُوا أَن جَاءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَٰذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ﴾.

ـ وفي سورة هود: ﴿قَالَتْ يَا وَيْلَتَىٰ أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَٰذَا بَعْلِي شَيْخًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾.

فلو أننا استبدلنا صيغة (عُجَابٌ) بصيغة (عَجِيبٌ) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾، أو أي صيغة أخرى، لما أدت المعنى الذي أدته كلمة (عُجَابٌ) التي تفصح عن شدة التعجّب والدهشة والمفاجأة من رد رسول الله ﷺ في هذا المقام على قريش، عندما ذهب صناديدها ـ وكانوا خمسة وعشرين نفساً، وكان ذلك بعد إسلام سيدنا عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وَفَرِحَ المؤمنين به فرحاً شديداً، وقد شق ذلك على قريش، وبلغ منهم كل مبلغ،

فمشوا إلى أبي طالب، وقالوا: أنت شيخنا وكبيرنا، وقد علمت ما فعل هؤلاء السفهاء، يريدون الذين دخلوا الإسلام، وجئناك لتقضي بيننا وبين ابن أخيك، فاستحضر أبو طالب رسول الله ﷺ، وقال: يا بن أخي هؤلاء قومك يسألونك السؤال فلا تمل كل الميل على قومك، فقال رسول الله ﷺ: ماذا يسألوني؟ قالوا: ارفَضّنا وارفضّ ذكر آلهتنا، وندعك وإلهك. فقال عليه السلام: أرأيتم إن أعطيتكم ماسألتم أمعطنيَّ أنتم كلمة واحدة تملكون بها العرب، وتدين لكم بها العجم؟ فقالوا: نعم وعشراً. أي نعطيها وعشرة كلمات معها. فقال: قولوا لا إله إلا الله. فأصابتهم الدهشة الشديدة من عجاب ما سمعوا، فقاموا، وقالوا: ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَاحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾.

فكان رد الرسول ﷺ عليهم صعباً، وصدمة لهم، وفي غاية الإثارة والدهشة، وخاصة بعد أن جاراهم في القول، ثم بكتهم بالجواب المفحم، والذي توقعوا منه غيره، فانتابتهم حالة من الدهشة والتعجّب الشديدين من ردّه الذي جعل آلهتهم المتعدِّدة التي عكفوا على عبادتها، هم وآباؤهم دهوراً طويلة، لا يعرفون غيرها جعلها إلهاً واحداً، وكان كل منهم يعبد إلهه، ويفضله على غيره من الآلهة. فجاءت كلمة (عُجَابٌ) في ردهم أبلغ تصوير على دهشتهم في هذا المقام، مؤثراً إياها دون غيرها من أجل المعنى، وليس لمراعاة الفاصلة فحسب ـ كما يدعي البعض ـ وإن كنا لا نغفل الجانب الموسيقي الذي تحدثه هذه الكلمة في سياقها، وتلك عظمة القرآن وروعة بلاغته، وقمة فصاحته، فهو يختار ألفاظه اختياراً فنيًا دقيقاً، يؤدي بها المعنى المراد في ثوب رائع من الموسيقا الراقية التي لم تتعمد لذاتها، هذه واحدة.

أما الأخرى ـ فإن السياق والمعنى هو الذي أدى إلى تفضيل هذه الصيغة (عُجَابٌ) في هذه الآية الكريمة، بدلاً من (عَجِيبٌ)، في حين أنه استخدم هذه الصيغة في سورة (ق) في قوله تعالى: ﴿بَلْ عَجِبُوٓاْ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ هَٰذَا شَىْءٌ عَجِيبٌ﴾.

ـ وفي سورة هود: ﴿قَالَتْ يَٰوَيْلَتَىٰٓ ءَأَلِدُ وَأَنَا۠ عَجُوزٌ وَهَٰذَا بَعْلِي شَيْخًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ . .

فإن استخدام صيغة المبالغة (عَجيبٌ) أو (عُجَابٌ) على حسب ورودها في الآيات السابقة، جاء في موضعه، وعلى حسب مراد الله في السياق الذي وردت فيه، وكان في قمة الفصاحة وذروة البلاغة، فكل صيغة وردت على حسب قوة العجب من الشيء المتعجب منه، فضلاً عن حدوث التدرج في هذا العجب وفقاً للسياق والمعنى الكلي لكل آية.

ـ فنجد مثلاً في سورة (ق) أن العجب كان مصدره مجيء رسول الله ﷺ من جنسهم، بل دونهم في الرياسة الدنيوية، فقالوا: إن محمداً مساوٍ لنا في الخلقة الظاهرة، والأخلاق الباطنة، والنسب والشكل والصورة، فكيف يعقل أنه يختص من بيننا بهذا المنصب العالي؟! فهم عدّوا ذلك أمراً خارجاً عن احتمال الوقوع، وأنكروه أشد الإنكار، فقالوا: (هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ) ولم يؤكد هذا العجب.

ـ أما في سورة هود فكان العجب أكبر نسبياً مما في سورة (ق)، فقال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ فأتى بصيغة المبالغة (عَجِيبٌ)، وأكد هذا العجب (بأن) الناصبة، و(اللام) الداخلة على خبرها، ولم يفعل ذلك في سورة (ق)؛ ذلك لأن العجب في سورة هود كان أكبر، ومخالفاً للعادة، وهو أن تلد امرأة عجوز وعقيم، فضلاً عن أن بعلها كان ـ أيضاً ـ مثلها شيخاً كبيراً طاعناً كبيراً في السن، فكل ذلك يدعو إلى العجب والدهشة. فإن المعتاد أن العجوز لا تلد، فما بالك لو كانت ـ أيضاً ـ عقيماً، فإن الولادة تكون أبعد ما تكون، وإذا اجتمع مع هذا وذاك أن يكون بعلها ـ أيضاً ـ ليس فتياً، إنما شيخ طاعن في السن، فلا شك أن الحمل والولادة منها سوف يكون أبعد، بل في حكم الاستحالة؛ لذلك أكد هذا العجب (بأن، واللام) فقال: (إنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ).

ـ أما في سورة (ص) فكان العجب أكبر بكثير من العجب في سورتي: (هود)، و(ق)، إذ كيف يؤمن هؤلاء بوحدانية الإله، ونفي الشرك، وهم قوم طاعنون في عبادة الآلهة المتعددة؟!

وهل كانت عداوتهم لرسول الله وحربهم له بالسيف سنوات وسنوات إلا لتوحيده الآلهة في إله واحد؟ ومن ثم كان العجب هنا أكبر كثيراً، فجاء بصيغة المبالغة (عُجَابٌ)، وأكد ذلك أيضاً بأن الناصبة المؤكدة، و(اللام). فضلاً عن أن صيغة (فُعَال) أبلغ من صيغة (فَعِيل) عند العرب؛ إذ هي تقول: رجل شجيع، وإذا زادت في شجاعته تقول شجاع، ورجل كريم وإذا بالغت في كرمه تقول كُرام، ونحوه: طُوال وطويل[8].

فإن استخدام الأسلوب القرآني لصيغة (عُجَابٌ) في هذه الآية دون (عَجِيبٌ) كان في قمة الدقة التعبيرية الفنية؛ إذ إن المقام والسياق اقتضى هذا الاستخدام، وهو يتحدث على لسان مشركي قريش، وإن عدوله عن استخدام صيغة (عَجِيبٌ) لم يكن بغرض رعاية الفاصلة فحسب، وإنما الذي أوجب استخدام هذه الصيغة، وعدم استخدام تلك، هو السياق، ومراد الله منه. فضلاً عن أن صيغة عجاب أبلغ من عجيب عند العرب الذي نزل القرآن الكريم بلغتهم وعلى أساليبهم.

ـ ومما يؤكد أن رعاية الفاصلة ليست الأصل في استبدال صيغة محل صيغة أخرى أن هذا الأسلوب ورد في القرآن الكريم، ولم يكن في موضع فاصلة.

نحو قوله تعالى في سورة الأنعام على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾.

ـ وقوله تعالى ـ أيضاً ـ على لسان سيدنا إبراهيم (عليه السلام) في سورة

(8) السامرائي: مصدر سابق ص36.

الزخرف، وقد عدل عن (بَرِيءٌ) إلى (بَرَاء) فقال: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ﴾.

فالذي أوجب هذا العدول من الصفة المشبهة (بَرِيءٌ) إلى المصدر (بَرَاء) السياق نفسه؛ إذ إن هناك فرق بين المقامين:

ـ فإن مقام إبراهيم (عليه السلام) في آية الأنعام مقام احتجاج، ومجادلة قومه بالتي هي أحسن، ومجاراتهم فيما يقولون للوصول إلى الحقيقة بأنفسهم، وعدم الحجر على آرائهم، والاحتجاج على قومه، تنبيهاً على أن ما يتغير ويتبدل لا يصلح للربوبية، وكان ذلك محاولة منه (عليه السلام) في بداية الدعوة، فأراد أن ينبههم على الخطأ في دينهم، وأن يرشدهم إلى طريق التفكّر والتدبّر والاستدلال الصحيح الذي يوجب أن الآلهة التي يعبدونها من أصنام، وكواكب: شمس، وقمر، لا تصلح أن تكون إلهاً؛ لأنها تتغير وتتبدل، فهي وراءها محدث أحدثها، وصانع صنعها، ومدبر يدبر طلوعها، وأفولها، وانتقالها، وسيرها، وسائر أحوالها.

وقوله: (هَٰذَا رَبِّي) قول من ينصف خصمه مع علمه بأنه مبطل، فيحكي قوله كما هو، غير متعصب لمذهبه، لأن ذلك أدعى إلى الحق، وأنجى من الشغب، ثم يكرّ عليه بعد حكايته، فيبطله بالحجة ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ لا أحب عبادة الأرباب المتغيرين عن حال إلى حال، المتنقلين من مكان إلى مكان، المحتجبين بستر، فإن ذلك من صفات الأجرام)[9].

ـ أما في الآية الثانية فهو قد وصل مع قومه إلى طريق مسدود، بعد أن أنهكوه في الدعوة، وإثبات الحجة على بطلان ما يعبدون، ولم يستجيبوا له، بل وجد رفضاً قاطعاً من أبيه وقومه لقبول دعوته، فأعلن حربه على الشرك، وأعلن براءته مما يعبدون.

(9) الزمخشري: مصدر سابق ج2، ص40، وأيضاً كتابنا دحض المفتريات على أنبياء الله (مخطوط).

لذلك قال في الآية الأولى ـ (بَرِيءٌ) بالصفة المشبهة، وفي الثانية ـ (بَرَاء) بالمصدر الذي هو أقوى من (بَرِيءٌ) لأن صيغة المصدر تدل على الحدث المجرد، وقد عبر القرآن الكريم عن ذلك في سورة التوبة، عندما برئ من المشركين فقال: ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، فأتى بالمصدر (بَرَاءَةٌ) ولم يأتِ بالفعل (برئ) أو بالصفة (بريء)؛ لأن التعبير بالمصدر أقوى من التعبير بالصفة المشبهة، وأبلغ من التعبير بالفعل نفسه، فحين تقول: (عدل) يكون أبلغ وأقوى من قولك: رجل عادل؛ لأن معناه أن الرجل من كثرة ممارسته للعدل، أصبح هو العدل بذاته. ونحوه: رجل (ظلم) أبلغ من رجل (ظالم) ومثله رجل (سوء) أبلغ من رجل (سيئ)؛ لأن معنى رجل عدل، أو ظلم، أو سوء، يفصح عن أنه هو العدل بذاته، أو الظلم بذاته، أو السوء بذاته. أما (عادل أو ظالم، أو سيئ) أي أنه اتصف بالعدل أو بالظلم أو بالسوء.

ـ وعلى هذه الشاكلة ـ أيضاً ـ قوله تعالى في هلاك ابن نوح (عليه السلام) في سورة هود: ﴿قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ۖ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾.

فقال: ﴿إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾ (ولم يقل: إنه (عامل) غير صالح، أو إنه (لا يعمل) صالحاً. فكأني بالله عز وجل يقول لنوح (عليه السلام): إن ابنك من كثرة عمله السيئ تغير فلم يعد فيه من عنصر الذات لشيء، بل صار العمل السيئ نفسه، أو العمل غير الصالح ذاته. (ثم انظر كيف ناسب هذه القوة في البراءة والشدة بتوكيد الكلمة بمجيء النون ـ أعني نون الوقاية ـ في آية الزخرف زيادة في التوكيد، فقال: (إنني براء) ولم يأت بها في آية الأنعام، بل قال: (إني بريء) وأن النون في مثل هذا المقام تفيد التوكيد)[10].

وهذا ينم على دقة التعبير القرآني، وفنيته العالية في استخدامه لِلَفظة

(10) انظر السامرائي: معاني النحو، ج1، ص388، والتعبير القرآني، ص38.

القرآنية في موضعها المناسب الذي يتطلبه المعنى، ولا يهمل ـ في الوقت نفسه ـ الجانب الموسيقي، لما له من أثر كبير في توضيح المعنى، واستقباله دون نفور أو ملل، حتى أنك لا تمل قراءة القرآن أو سماعه أبداً مهما طالت فترتها، أو قصرت، بل يزيد تكراره وترديده حلاوة.

بل إن من روعة الأسلوب القرآني، ودقة تعبيره، وفنيته العالية، والمعجزة أيضاً في طرح المعاني، أنه قد يأتي بفعل، ثم لا يأتي بمصدر هذا الفعل، وإنما يعديه إلى مصدر فعل آخر يلاقيه في الاشتقاق، فيجمع بين معنى الفعل، ومعنى المصدر من أقرب طريق، وأيسره، على شاكلة ما جاء في قوله تعالى من سورة المزمل، مخاطباً الحبيب محمداً ﷺ: ﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾.

فقد جاء بفعل الأمر ﴿وَتَبَتَّلْ﴾، وكان من المتوقع، والطبيعي أن يأتي بمصدره، فيقول: (تبتل إليه تبتلاً)، ولكن لم يحدث هذا، وإنما أتى بمصدر فعل آخر هو (بَتَل) فقال: ﴿تَبْتِيلًا﴾ لأن مصدر الفعل (تَفَعَل) يأتي على (تَفَعُّلاً) فتقول تكلم تكلُّماً، وتعلم تعلُّماً، تقدم تقدُّماً.. إلخ. أما مصدر الفعل (فَعَّل) فيأتي على (تَفْعِيلاً) فتقول (عَرّفَ تعريفاً، كَسَّرَ تكسيراً) قَطَّعَ تقطيعاً (تَبَتَّل تبتيلاً).. إلخ. وفي هذه الصيغة تكمن المبالغة والتكثير، فقد جاء الله عز وجل بالفعل (تَبَتَّل) الذي يفيد التدرج في الحدث، ثم جاء بمصدر فعل آخر، ليفيد المبالغة والتكثير، فقال (تَبْتِيلاً). ولو أنه جاء بنفس مصدر الفعل فقال (تبتل إليه تبتلاً) لأفاد معنى التدرج فقط، ولم يفد التكثير والمبالغة التي أرادها الله، ويكمن في معنى مصدر الفعل الآخر (بَتَل).

ولو أنه ـ أيضاً ـ جاء بالفعل (بَتَّل) ومصدره فقال: (وبَتِّل نفسك إليه تبتيلاً) لاقتصر المعنى على صيغة التكثير والمبالغة التي تكمن في الفعل ومصدره، لكنه سبحانه وتعالى أراد المعنيين فجمع بين الفعل (تَبَتَّل) الذي يفيد التدرج، ومصدر الفعل الآخر (بَتَّل) (تَبْتِيلاً) ليفيد ـ أيضاً ـ معنى التكثير والمبالغة في هذه العبارة في آنٍ واحد، وهذا أبلغ وأوجز في العبارة.

ويقول صاحب التفسير القيم: (ومصدر تبتل إليه: (تبتُّل) كالتعلُّم

والتفهم، ولكن جاء على (التفعيل) مصدر (فعّل) لِسرٍّ لطيف، فإن في هذا الفعل إيذاناً بالتدرّج والتكلّف والتعلّم والتكثير والمبالغة، فأتى بالفعل الدال على أحدهما، وبالمصدر الدال على الآخر، فكأنه قيل: بتّلْ نفسك إلى الله تبتيلاً، وتبتل إليه تبتُّلاً، ففهم المعنيان من الفعل ومصدره، وهذا كثير في القرآن، وهو من حسن الاختصار والإيجاز)[11].

ويضيف أستاذنا السامرائي على ذلك فيقول: (وليس هذا كل شيء في هذا الجزء من الآية الكريمة، بل انظر الوضع الفني التربوي الآخر، وهو أنه جاء الفعل الدال على التدرج أولاً، ثم بالمعنى الدال على الكثرة والمبالغة بعده، وهو توجيه تربوي حكيم، إذ الأصل أن يتدرج الإنسان من القلة إلى الكثرة، والمعنى: احمل نفسك على التبتل والانقطاع إلى الله في العبادة، شيئاً فشيئاً حتى تصل إلى الكثرة، والمعنى: ابدأ بالتدرج في العبادة وانته بالكثرة، وليس من الحكمة أن يضع الصيغة الدالة على الكثرة والمبالغة أولاً، ثم يأتي بالصيغة الدالة على التدرج والتكلف فيما بعد، بل الطريق الطبيعي أن يتدرج الإنسان في حمل النفس على الشيء من القلّة إلى الكثرة والمبالغة حتى يكون وصفاً ثابتاً له، فهو وضعها وضعاً تربوياً أيضاً)[12].

ويستطرد قائلاً بما يشير إلى فهمه العميق للنص القرآني: (ثم انظر كيف وضعها ربنا وضعاً فنياً عجيباً آخر، فجاء للدلالة على معنى التدرج والحدوث بالصيغة الفعلية؛ لأن الفعل يدل على الحدوث والتجدد، فقال:

ـ (تبتل) ثم جاء للدلالة على معنى المبالغة والكثرة والثبوت بالصيغة الاسمية الدالة على الثبوت والكثرة، لأنها الحالة الثابتة المرادة في العبادة. أما حالة التدرج فهي حالة موقوتة يراد بها الانتقال لا الاستمرار والاستقرار، فجاء لكل معنى بما يناسبه)[13].

(11) التفسير القيم، ص501 ـ 502.
(12) السامرائي: التعبير القرآني، ص35.
(13) المصدر نفسه: ص36.

ـ وعلى شاكلته أيضاً، جاء قوله تعالى من سورة النساء: ﴿وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا﴾.

والقياس أن يقول: (أن يضلهم إضلالاً بعيداً) فأتى بالفعل (يُضِلُّ) الذي يفيد التدرج، ثم أتى بمصدر فعل آخر فقال (ضَلالاً) الذي يفيد المبالغة والكثرة، وفعله (ضَلَّ) وليس (يُضِلُّ) الذي مصدره (إضلالاً) ليجمع بين المعنيين: التدرج، والكثرة.

فالمعنى المراد من الآية: (إن الشيطان يريد أن يُضلهم، ثم يريد بعد ذلك أن يَضلُّوا هم بأنفسهم، فالشيطان يبدأ المرحلة، وهم يتمُّونها، فهو يريد منهم المشاركة في أن يبتدعوا الضلال، ويذهبوا فيه كل مذهب. يريد أن يطمئن إلى أنهم يقومون بمهمته هو، ولو جاء بمصدر الفعل المذكور لما زاد عن معنى الفعل المذكور، ولكنه جاء بالفعل لمعنى، وجاء بالمصدر لمعنى آخر، فجمع بين المعنيين، والمعنيان مرادان (والله أعلم)[14].

إيهام العدول عن لفظة إلى أخرى من أجل الموسيقا

ومما قالوا فيه برعاية الفاصلة، آيات الهمزة: ﴿نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ ﴿6﴾ ٱلَّتِى تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ ﴿7﴾ إِنَّهَا عَلَيْهِم مُّؤْصَدَةٌ ﴿8﴾ فِى عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍۭ﴾ على القول بأن الأفئدة في معنى القلوب، وعدل إليها للمشاكلة بين رؤوس الآيات.

ونحن نتفق مع ما ذهبت إليه الدكتورة بنت الشاطئ من أن الأفئدة والقلوب في حس العربية المرهف لا تترادف ليقال فيها برعاية الفاصلة، بل يطلق القلب بدلالة عامة على الجهاز العضوي من أجهزة الجسم، وعلى موضع الشعور والأهواء والعقيدة والوجدان.

وأما الفؤاد فلا يطلق إلا بدلالة خاصة على المعنوي دون العضوي. ونحن نعرف مثلاً جراحة القلب، وأما جراحة الفؤاد فلا تدخل في نطاق الطب البشري.

---

(14) السامرائي: معاني النحو، ج2، ص589، والتعبير القرآني، ص36.

ونحن نأكل القلب كما نأكل الكبد والكلى، أما الفؤاد فليس مما يؤكل أو يباع. كما نعرف قلوباً للبشر والحيوان الأعجم على اختلاف فصائله، أما الفؤاد فللإنسان لا غير[15].

ثم تستطرد قائلة: (وبهذه الخصوصية في الدلالة المعنوية للفؤاد جاء اللفظ مفرداً، وجمعاً، ست عشرة مرة في القرآن الكريم، ليس فيها ما يحمل على معنى الجارحة.

والقلب وإن جاء في القرآن في المعنويات كذلك من الاطمئنان والرحمة والتآلف والخشوع والوجل والفقه والطهر، ومع الارتياب والتقلّب والخوف والاشمئزاز والقسوة والتكبّر والجبروت والزيغ والمرض والإثم والغفلة والعمى، إلا أن العربية لغة القرآن لا تستعمل غير القلب في الدلالة الأصلية على هذا العضو من الجسم.

وإذن يكون لإيثار الأفئدة على القلوب في آية الهمزة مع الملحظ البلاغي من النسق اللفظي، والجرس الصوتي، مقتضاه المعنوي البياني في تخليص الأفئدة من حس العضوية التي يحتملها لفظ القلوب فيما ألف العرب من لغتهم... ولا تزال تستعمل القلوب بمعناها العضوي في التشريح والطب، وأصناف اللحوم، ولا نستعمل الفؤاد بهذه الدلالة على الإطلاق.

وكذلك لا تترادف: مؤصدة، ومغلقة. ليقال باحتمال العدول عن أولهما إلى الأخرى رعاية للفاصلة، بل يتميز الإيصاد بخصوصية الدلالة على إحكام الإغلاق، وقوة تحصينه، والعربية استعملت الوصيد للبيت الحصين يُتَّخذ من حجارة في الجبال، وتقول: استوصد في الجبل، أي اتخذ فيه حظيرة من حجارة.

---

(15) بنت الشاطئ: الإعجاز البياني للقرآن، ومسائل ابن الأزرق، ص275، طبعة 2، دار المعارف سنة 1984.

وبمثل هذا المعنى من الإيصاد المحكم جاءت آية البلد: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا هُمْ أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ ﴿١٩﴾ عَلَيْهِمْ نَارٌ مُّؤْصَدَةٌۢ﴾.

ولا رعاية فيها لفاصلة لفظية، بل المعنى من إطباق النار على أصحاب المشأمة، وإحكام إيصادها، هو ما تعلّق به البيان الأعلى، والله أعلم[16].

فالسياق أولاً هو الذي أتى بلفظة (الأفئدة) دون (القلوب)، وأتى ـ أيضاً ـ بلفظة (مؤصدة) دون (مغلقة)، وليس الموسيقا، أو رعاية الفاصلة؛ إذ لو أننا استبدلنا كل كلمة بمرادفتها، ولو كانت تؤدي الإيقاع الموسيقي نفسه لاختل المعنى، وضاع مراد الله من هذه الآية، وفي هذا يكمن إعجاز التعبير الفني للقرآن الكريم.

إيهام التعدية بحروف الجر من أجل الموسيقا

قال في آية الزلزلة: ﴿وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ﴿٢﴾ وَقَالَ ٱلْإِنسَٰنُ مَا لَهَا ﴿٣﴾ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ﴿٤﴾ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ إنه عدي أوحى بـ (اللام) وإن كان المشهور تعديتها بإلى، لمراعاة الفاصلة[17].

ويقول الزمخشري: («أوحى لها» بمعنى أوحي إليها، وهو مجاز كقوله «أن نقولَ له كن فيكون» قال: أوحى لها القرَارَ فاستقرَّتْ)[18].

وحين نقرأ القرآن الكريم، نجد أن (اللام) المفردة لم ترد بمعنى (إلى) في الفاصلة القرآنية فقط حتى نسلم بأنها جاءت لرعايتها، وإنما وردت بمعنى (إلى)، وغيرها من المعاني الأخرى في غير الفاصلة كثيراً، فقد (وردت بحالاتها كلها في القرآن الكريم في ثلاثة آلاف وثمان مئة وثمانية وثلاثين

---

(16) المصدر نفسه: ص276.

(17) أبو حيان: البحر المحيط، ج8، 501.

(18) الزمخشري: ج4، ص784، هذا شطر البيت للعجاج من قصيدة يقول فيها: الحمد لله الذي استقلت.. بإذنه السماء واطمأنت.. بإذنه الأرض وما تعنت.. أوحى لها القرار فاستقرت.. وشدها بالراسيات الثبت.. والجاعل الغيث الأمت [الكشاف ج3، ص74].

موضعاً، زادت فيها مواضع (اللام) الجارة عن ثمانين بالمئة، الأمر الذي يشير إلى مدى شيوعها في الكلام عامة، وسعة تأثيرها في المعاني القرآنية على وجه الخصوص)[19].

* فقد جاءت بمعنى (إلى) في غير الفاصلة في قوله تعالى من سورة الزمر: ﴿وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى أَلَا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفَّٰرُ﴾. كما جاءت بمعان أخرى تجاوزت تسع عشرة معنى.

* كالاستحقاق كما في قوله تعالى من سورة الفاتحة: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

* والاختصاص على نحو ما ورد في سورة البقرة: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾.

* والملك كما جاء أيضاً في سورة البقرة: ﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾.

* والتمليك، على نحو ما ورد في سورة السجدة: ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾.

* وشبه التملك، على نحو ما جاء في سورة الروم: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾.

* والتعليل، على شاكلة ما جاء في سورة قريش: ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ (1) إِۦلَٰفِهِمْ رِحْلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيْفِ (2) فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ (3) ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ﴾.

---

(19) انظر هامش الأدوات النحوية ومعانيها في القرآن الكريم (عرض وتحليل) للدكتور محمد علي سلطاني، طبعة دار العصماء، دمشق، سنة 2000م.

ـ وسورة الشورى: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾.

* وتوكيد النفي (لام الجحود) على نحو ما جاء في سورة آل عمران: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَجْتَبِى مِن رُّسُلِهِۦ مَن يَشَآءُ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَإِن تُؤْمِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾.

* وبمعنى (على) للاستعلاء الحقيقي أو المجازي، فنذكر ما جاء منه على سبيل الاستعلاء الحقيقي قوله تعالى من سورة الصافات: ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ﴾.

* ومما جاء على سبيل الاستعلاء المجازي، ما جاء في سورة الكهف: ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِّلْكَٰفِرِينَ عَرْضًا﴾.

* وبمعنى (في) على شاكلة ما ورد في سورة الأنبياء: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾.

* وبمعنى (بَعْد) وتسمى المؤقتة، نحو ما جاء في سورة الإسراء: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾.

* وبمعنى (مع) كما في سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾.

* وبمعنى (عن) كما في سورة الأحقاف: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَآ إِلَيْهِ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا۟ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ . . الخ[20].

ونحن نتفق مع ما ذكرته بنت الشاطئ من تعليل في نفيها أن تكون التعدية

(20) دكتور محمد علي سلطاني، المصدر نفسه، ص13 ـ 15.

في سورة الزلزلة سببها رعاية الفاصلة، فتقول: (ونستقرئ مواضع فعل الإيحاء في القرآن كله فلا نراه يتعدى بـ (إلى) إلى حين يكون الموحى إليه من الأحياء، يطرد ذلك في كل آيات الإيحاء بإلى، وعددها سبع وستون آية، وأما حين يكون الموحى له جماداً، فالفعل يتعدى باللام كآية الزلزلة، أو بحرف (في)، كما في آية فصلت: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾.

ودلالة (اللام) الإيحاء المباشر على وجه التسخير، ودلالة (في) البَثُّ والملابسة. وأما الإيحاء بـ(إلى) فيأخذ دلالته الخاصة في المصطلح الديني للوحي، إذا كان الموحى إليه من الأنبياء، وإلى غير الأنبياء: بشراً، أو حيواناً، يكون الإيحاء بمعنى الإلهام.

وللجماد بمعنى التسخير، فلا يكون الإيحاء للأرض في آية الزلزلة عدولاً عن أوحى إليها، لمراعاة الفواصل، بل التعدية باللام هنا متعينة، لأن الموحى إليه جماد، وقد هدى الاستقراء إلى أن القرآن لا يُعدي الفعل بحرف (إلى) إلا حين يكون الموحى إليه من الأحياء)[21].

فضلاً عن أن القرآن الكريم نزل بلغة العرب وجرى على أساليبهم، وكانت العرب تستخدم الحرف وتعطيه معنى حرف آخر، وكانوا يطلقون عليها (حروف المعاني) لما لهذه الحروف من دور كبير في تلوين المعاني وتغييرها، وقد تنبّه إلى ذلك النحويون منذ القدم، فوضعوا مؤلفات فيهامثل كتاب: (حروف المعاني للزجاج (ت 337هـ)، ومعاني الحروف للرمّاني (ت 384هـ)، وحروف المعاني ـ في ألف ورقة (للقزّاز (ت 412هـ)، وسبقهم إلى ذلك إمام النحاة سيبويه، حيث خص في النصف الثاني من الجزء الأول من كتابه ـ كل أداة أو مجموعة من الأدوات بما توصّل إليه في شأنها مطلقاً عليها اسم الحروف، فتحدّث عن تركيبها ومعانيها وعملها، مستنداً في ذلك إلى ورودها

(21) بنت الشاطئ: مصدر سابق، ص277.

في أساليب العربية في مختلف أقوال العرب وأشعارهم، وتوالت بعده جهوده النحاة في حقل الأدوات عبر العصور، حتى أن النحاة قد خصوا هذه الحروف بدراسات مستقلة فيما بعد.

إيهام الإمالة من أجل الإيقاع الموسيقي

ذكر بعض علمائنا الأفاضل أن الأسلوب القرآني أمال ما أصله ألاّ يمال من أجل رعاية الفاصلة. كإمالة الألف في قوله تعالى في سورة الضحى: ﴿وَالضُّحَىٰ ۝١ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ ۝٢ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾، ليشاكل التلفظ بما بعدهما. والإمالة في الأصل هي تقريب الصوت من الصوت، كإمالة الألف نحو الياء، أو الفتحة نحو الكسرة. ولما كانت فواصل سورة الضحى مختلفة من حيث أصل الألف فيها فقد قرئت بالإمالة، ليوافق بين الألفاظ، وتجري الآيات على سنن واحد.

كما ذهب الفرّاء إلى أن القرآن جرى فيها على طرح كاف الخطاب من قلاك، اكتفاء بالكاف الأولى في (ودعك) لمشاكلة رؤوس الآيات)[22].

ـ كما عد الفخر الرازي من وجوه حذف الكاف رعاية الفاصلة[23]، ونهج نهجه أيضاً النيسابوري في تفسيره لآيات الضحى، ونظائرها[24].

وتكفينا مؤونة الرد على ذلك الدكتورة عائشة عبد الرحمن، فتقول: (ولو كان البيان القرآني يتعلق بهذا الملحظ اللفظي فحسب، لما عدل عن رعاية الفاصلة في الآيات بعدها: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ۝٩ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ۝١٠ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾. وليست في السورة كلها (ثاء) فاصلة، بل ليس فيها حرف (ثاء) على الإطلاق. وعلى مذهبهم كانت الفواصل تُراعي بمثل لفظ: فخبِّرْ لمشاكلة رؤوس الآيات بالعدول إلى هذا اللفظ عن: (فحدث).

(22) انظر الفراء: معاني القرآن (سورة الضحى).
(23) الفخر الرازي: التفسير الكبير، ج8، (سورى الضحى).
(24) راجع هامش تفسير الطبري، طبعة مصر.

ثم تستطرد قائلة: ونرى ـ والله أعلم ـ أن حذف الكاف من (وما قلى) مع دلالة السياق عليها، تقتضيه حساسية مرهفة بالغة الدقة واللطف، هي تحاشي خطابه تعالى رسوله المصطفى ﷺ في موقف الإيناس بصريح القول: وما قلاك.

لما في (القلى) من حسِّ الطرد والإبعاد، وشدة البغض. وأما التوديع فلا شيء فيه من ذلك، بل لعل الحس اللغوي فيه يؤذن بأنه لا يكون وداع إلا بين الأحباب، كما لا يكون توديع إلا مع رجاء العودة، وأمل اللقاء، وحذفت كاف الخطاب في الفواصل بعدها، لأن السياق بعد ذلك أغنى عنها، ومتى أعطى السياق الدلالة المرادة مستغنياً عن الكاف فإن ذكرها يكون من الفضول والحشو المنزه عنها أعلى بيان)[25].

وهذا التخريج في غاية الروعة، ويتمشى مع سياق المعنى الإلهي الذي خاطب به الله (عز وجل) حبيبه المصطفى (صلوات ربي وسلامه عليه). وقد أوردنا عند حديثنا عن الحذف بعض الآيات الكريمة المماثلة، التي حذف منها المفعول به، ليس لغرض الفاصلة كما يقولون، وإنما كان الحذف لغرض بلاغي فني وجمالي أيضاً، فضلاً عن أن هذا الحذف أضاف معنى إضافياً لا يستفاد عند الذكر، وكذلك اكتسب صفة الإيجاز، والتنزه عن العبث، وإن كنا لا نهمل الجانب الموسيقي، أو نقلل من قيمته، ولكننا نرفض ـ أيضاً ـ أن يكون هذا الجانب مقصوداً لذاته فحسب نحو ما جاء في قوله تعالى من سورة طه: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَىٰ﴾، وقوله من سورة الشعراء: ﴿قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿72﴾ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ﴾، وغيرها[26].

الموسيقا والتغاير في البنية اللفظية في نهاية الآيات

قد يقع التغاير في حركات بنية اللفظ في بعض نهايات آي القرآن الكريم،

(25) بنت الشاطئ: مصدر سابق، ص27.
(26) انظر هذا البحث (الحذف).

فيؤثر بعض القراء البناء الذي يحقق توافق الفواصل، ويقتضيه تناغم الإيقاع فيما بينها، وقد سار هذا الوجه علة لاختيار القراء، وتوجيه القراءة في مواضع متعددة. فلفظة (رشداً) تختلف قراءتها حيث وقت في آي التنزيل بين ضم (الراء) وسكون (الشين)، وتحريكهما (بالفتح) معاً[27].

وقد وقعت هذه اللفظة فاصلة في خمسة مواضع: اثنتان منها جاءتا في سورة الكهف:

الأولى: في قوله تعالى: ﴿إِذْ أَوَى ٱلْفِتْيَةُ إِلَى ٱلْكَهْفِ فَقَالُوا۟ رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾.

والثانية: في قوله تعالى: ﴿قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾.

وثلاثة مواضع وردت في سورة الجن:

الأولى في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِىٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾.

والثانية في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّا مِنَّا ٱلْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا ٱلْقَٰسِطُونَ ۖ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ تَحَرَّوْا۟ رَشَدًا﴾.

والأخيرة ـ في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّى لَآ أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا﴾.

ويرى بعض العلماء الأفاضل أن التغاير في حركات بنية الكلمة في مواضعها التي وردت فيها في هذه الآيات بين (رَشَداً) و(رُشْداً) يرجع إلى

(27) اتفق القراء السبعة على قراءتها بتحريك الحرفين (بالفتح) ما عدا الموضع الثاني من سورة الكهف، آية: 66، فقرأه ابن كثير ونافع، عاصم، وحمزة، والكسائي، وابن عامر بخلاف بضم الراء، وسكون الشين، وقراءة أبي عمرو بتحريك الحرفين بالفتح [راجع: أبا بكر بن مجاهد (ت 324هـ): السبعة في القراءات، ص394، طبعة دار المعارف، ط2، سنة 1980م، تحقيق شوقي ضيف] أما سائر المواضع ففيها قراءات شاذة تخالف ما اتفق عليه الجمهور عزيت في الموضع إلى أبي رجاء، وفي غيره إلى الأعرج [انظر: أبا حيان الأندلسي (745هـ): تفسير البحر المحيط ج6، ص102، ج8، ص350 ـ 353، طبعة الفكر ببيروت سنة 1983م].

مراعاة التوازن الموسيقي في الفواصل، حين رجَّح بعضهم[28] قراءة (رَشَداً) بفتح الراء والشين، ليقع التوازي بينها وبين قريناتها في السياق من حيث الوزن والتقفية، لا من حيث التقفية فقط التي تحققت بالفعل بتماثل الحروف الأخيرة في هذه الفواصل المتمثلة في حرفي (الدال)، و(الألف) التي هي عوض عن التنوين، حتى يبلغ الإيقاع الموسيقي ذروته وغايته.

ونرى أن هذا التغاير في حركات بنية اللفظة القرآنية (رَشَداً) تارة بضم الراء وسكون الشين، وأخرى بتحريكها بالفتح معاً لم يكن قاصراً على إحداث أعلى درجة من الموسيقا في الفاصلة فحسب ـ كما ظن البعض ـ وإنما يرجع إلى أن سياق المعنى المراد من الله (عز وجل) هو الذي أوجب هذا التغيير في بنية الكلمة في كل موضع من هذه المواضع.

فقد سئل الإمام أبو عمرو بن العلاء عن معنى الكلمتين، فقال: (الرُّشْد) (بالضم) هو الصلاح، و(بالفتح) هو العلم. وموسى (عليه السلام) إنما طلب من الخضر (عليه السلام) العلم، وهذا في غاية الروعة والحُسْن، ألا ترى في قوله تعالى من سورة النساء: ﴿ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا﴾، كيف أجمع على ضَمِّه، وقوله تعالى من سورة الكهف: ﴿وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾، وقوله تعالى ـ أيضاً ـ من سورة الكهف: ﴿لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا﴾، كيف أُجمع على فتحه؟ ولكن جمهور أهل اللغة على أن الفتح والضم في (الرشد) لغتان: كالبُخْل والبَخَل، والسُّقْم والسَّقَم، والحُزْنِ والحَزَن، فيحتمل عندي أن يكون الاتفاق على فتح الحرفين الأولين، لمناسبة رؤوس الآي، وموازنتها لما قبل، ولما بعد، نحو:

---

(28) راجع معاني القرآن وإعرابه ج3، ص270، إعراب القرآن للنحاس ج2، ص149، 150، وإعراب القراءات السبع ج1، ص400، والسيوطي: الجامع لأحكام القرآن ج5، ص37، أبو حيان: تفسير البحر ج6، ص102، الألوسي: روح المعاني ج15 الكتب العلمية ببيروت، ب.ت. تحقيق الشيخ على محمد الصباغ، انظر أيضاً السيوطي: معترك الأقران ج1، ص29، ص211، دكتور أحمد سعد محمد: التوجيه البلاغي، ص207 ـ 208 وهامشه.

(عَجَباً وعَدَداً، وأَمَداً) فمن سكَّن فللمناسبة أيضاً، ومن فتح فإلحاقاً بالنظير، والله تعالى أعلم)[29].

ونؤكد أن هذا التغاير لم يكن فقط لإحداث الإيقاع الموسيقي فحسب، أو كما يقولون لمشاكلة رؤوس الآي، وإن كنا لا نهمل قدر الإيقاع الموسيقي في جلاء المعنى وتقويته، والإسهام في تحقيق المتعة والتأثير للمتلقي أيًا كانت ثقافته، مع جمال الأسلوب ونصاعته، وإنما المعنى المراد من الله (عزّ وجل) هو الذي استدعى هذا التغاير، كل في مواضعه التي وقع فيها في آيات الله العليم الحكيم؛ إذ إننا نرى أن كل تغيير عن المعتاد ورد في أسلوب القرآن، هو تنبيه من الله عز وجل لنا، على معنى ما، يريد الله أن يثير به تفكيرنا، وأن يدفعنا إلى استخراجه، وكأنه سبحانه وتعالى يريد أن يقول لنا: استيقظوا، وانتبهوا، هنا شيء مهم، غير ما سبق، أريد أن أنبهكم عليه، ولذلك قد غيرت ما هو مألوف لديكم من تعبير (والله أعلم).

---

(29) انظر ابن الجزري (ت833) النشر في القراءات العشر، ج2، ص213.



المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام الأطيبان الأكملان الأزكيان على أشرف الخلق محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه.

وبعد...

يعتبر الشيخ أبو علي الحسن بن مسعود اليوسي من رواد علماء الغرب الإسلامي خلال القرنين الحادي والثاني عشر الهجريين الذين ساهموا في بناء لبنات الفكر العربي الإسلامي خاصة والإنساني عامة، ومن تلك المساهمات

التي أسهم بها اليوسي في بناء العقل العربي الإسلامي مساهماته الصوفية.

لقد جاءت أفكاره الصوفية في ثنايا كتبه كالمحاضرات[1]، والفهرسة[2]، والقانون[3]، والحاشية على العمدة[4]، ورسائله الصوفية.

إنه عالم موسوعي لم يترك مجالاً في الفكر الإنساني إلا وكتب فيه، له مؤلفات في اللغة العربية وآدابها. والفقه وأصوله، وعلم الكلام والتصوف والتفسير.

ودون أن أطيل على القارئ الفاضل فإني أسمح له بالدخول مباشرة إلى قراءة ما قاله الشيخ اليوسي عن التصوف.

المبحث الأول: ماهية التصوف، وتاريخه، وأهميته

معنى علم التصوف عند اليوسي هو النظر «في استنباط الأحكام الباطنة، مما يرجع إلى استصلاح القلب بتخليته من الصفات المذمومات، وتحليته بالصفات المحمودات، ليستعد للمواهب والتجليات، ومراعات آداب الأوقات، فما أخذ من ذلك مع ما أخذ من السنة هو علم التصوف»[5].

أما الطريقة الصوفية فإنها «العمل لله بما يرضي من حيث يرضى»[6] وجعلها «ثمرة العلم ولبابه، وأحد ركني الدين، فإن الشريعة لها ظاهرة وهو

---

(1) هو كتاب المحاضرات في اللغة والأدب. قام بتحقيقه الدكتور محمد حجي وأحمد إقبال، ونشرته دار الغرب الإسلامي.

(2) وهو كتاب يتناول المشايخ الذين درس عنهم اليوسي. وقام المؤلف بتحقيق هذا الكتاب وهو تحت الطبع.

(3) وهو كتاب القانون في أحكام العلم والعالم والمتعلم. وقام الباحث بدراسته وتحقيقه بالتعاون مع الأستاذ محمد الخرباوي.

(4) وهو كتاب الحاشية على عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد، وقام الباحث بدراسة وتحقيق هذا الكتاب.

(5) الفهرسة مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1234ك ضمن مجموع 103 إلى 147. ص16. وقام المؤلف بتحقيق هذا الكتاب وهو تحت الطبع.

(6) المصدر السابق، ص16.

للفقهاء، وباطن وهو للصوفية، وإنما يكمل الأمر بهما معاً، ولهذا يقال من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن جمع بينهما فقد تحقق، فمن أنكر هذا. . . فقد أنكر الشريعة»[7].

والتصوف عنده يتكون من ثلاثة عناصر، العنصر العقدي، وعنصر الأحكام الشرعية، وعنصر الأدب، يقول بشأن ذلك: «وعليكم بالتعلم والسؤال عما لا تعلمون، ولا تكتفوا بعقولكم، وقلدوا الفقهاء في الأحكام الشرعية من الديانات والحلال والحرام، والمتكلمين من أهل السنة في العقائد الدينية، ولا تقلدوا في الآداب وصلاح القلب إلا أرباب القلوب، وعليكم بالصدق والمحبة فيهم، فقد قالوا شروط الفقير ثلاثة: الصدق، والأدب، والتعطش، وقالوا: اجعل عملك ملحاً، وأدبك دقيقاً، وقالوا: التصوف كله أدب»[8].

إن الصوفي عند اليوسي هو الذي يهتم «بالأحكام الشرعية الظاهرة والباطنة من حيث طلب الكمال، وإقامة العبودية لحق الربوبية»[9].

تاريخ التصوف

يرى اليوسي أن التصوف لم يظهر «إلا بعد مضي الصدر الأول، فإن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا على بصيرة من أمرهم، ويقين من ربهم، وثبات في دينهم، ولم يكن أشرف من وصف الصحبة لهم فوصفوا به، ثم التابعون كذلك على أثرهم، فلما ذهب المشاهدون لنور النبوءة، والشاهدون

(7) اليوسي، رسالة جواب الكتاب، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 2753د. ص62. تتناول هذه الرسالة الردود عن الأسئلة التي أرسلها السلطان إسماعيل إلى الشيخ اليوسي.

(8) اليوسي رسالة إلى بلد أهل كارت (قرية مغربية) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 302ق. ص347. هذه الرسالة بعث بها الشيخ اليوسي إلى فقراء كارت يرشدهم إلى الطريق القويم في العقائد والمعاملات.

(9) اليوسي، القانون في أحكام العلم والعالم والمتعلم، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 2382د. ص34. وقام الباحث بالتعاون مع الأستاذ محمد الخرباوي بدراسته وتحقيقه وهو تحت الطبع.

لمن شاهده، كرت على الناس بزخارفها، وأجلب عليهم الشيطان بخيله ورجله، فداخلت القلوب الشهوات والغفلات، وكثرة الهفوات والرعونات، فانفرد أقوام أحيى الله قلوبهم بنور الإيمان، وعصمهم من الدنيا والشيطان، بالدؤوب على سنن النبي ﷺ، وسنن أصحابه من المحافظة على التقوى، ومداومة الرعوى وترك الدعوى، والإعراض عن الدنيا، وطلب رضى المولى وهم الصوفيه»[10].

ويعلل اليوسي سبب تسمية المتصوفة بذلك الاسم بقوله: «سموا به نسبة إلى الصوف، وهو زيهم غالباً، آثروه تواضعاً وتقللاً من الدنيا، واتباعاً للسلف. أو إلى الصوفية الملقاة في الطريق، لأنهم يؤثرون التواضع والذلة، وسقوط القدر مثلها. أو إلى صوفة القفا للينها، فإن المؤمن هين لين. أو إلى صوفة قبيلة كانوا يجيزون الحاج في منى[11] لاختصاصهم بالمزية والزي. والنسبة في الكل على القياس. وعلى الأول يقال تصوف إذا لبس الصوف. كما يقال تقمص إذا لبس القميص وقيل إلى الصُفّه[12] بضم الأول وتشديد الثاني. وهي مظلة في المسجد النبوي كانت مأوى الفقراء المتجردين، وهم هم. غير أنهم إذ ذاك لا يسمون بهم كما مر والتغيير في النسب لا بأس به. غير أنه لو كان منه لقيل تصفّف ـ كما يقال تمعدد، إذا اعتدى لمعدّ[13]، وقيل من الصفا لأنه مقامهم، والاشتقاق لا يساعده، ولا حجر في الأسامي»[14].

(10) القانونو ص43.

(11) منى، بلدة تقع بين مكة والمزدلفة. وبها مسجد الخيف، سميت منى لما يُمنى فيها من الدعاء. وبها ترمى الجمرات الثلاث، العقبه والوسطى والصغرى. ومن السنة التوجه إليها يوم التروية (ثامن ذي الحجة) والبيات به واجب في الليالي الثلاث أو ليلتي حادي عشر وثاني عشر وعند الأئمة الثلاث إلا الأحناف فالبيات عندهم سنة، فقه السنة، السيد سابق، ص605 ـ 622.

(12) الصفة، أهل الصفة قدوة المتجردين من الفقراء الزهاد. عاشوا زمن الرسول ﷺ. وعددهم سبعون ذكرهم أبو نعيم، حلية الأولياء 1/ 337.

(13) معدّ، هو ابن عدنان وأبو أياد ونزار وقنص وأنمار. كان أميراً للعرب على مكة. انظر حسن إبراهيم حسن تاريخ الإسلام، 1/ 12.

(14) القانون، ص44.

أخذ اليوسي يعرض لنا آراء المتصوفة في علم التصوف، حيث عبر كل متصوف عن رأيه بما يوافق مقامه، يقول بشأن ذلك: «وحقيقته تظهر مما قررنا في أوصاف أهله، ولكن لاختلاف مشارب أهله وتعبير جلهم بلسان المعرفة المختصة بالجزئيات، لا بلسان العلم الضابط للقوانين، عبّر عنه كلٌّ بما يوافق مقامه. فقيل: (التصوف أن يميتك الحق عنك ويحييك به). وهو المنسوب إلى الشيخ أبي القاسم الجنيد(15) رضي الله عنه. ومعناه استقامة العبودية، بأن يفنى مراد العبد في مراد ربه، وعلمه في علمه، حتى لا يبقى إلا عبودية تعلقت بربوبية، وربوبية تولت عبودية، وهذا مقام رفيع، وهو الذي طلبه أبو يزيد(16) حيث قال: (أريد أن أريد) وقيل: التصوف استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد وهو الأول. وقيل: التصوف أن يكون العبد في كل وقت بما هو أولى في الوقت). وقال سهل بن عبد الله الصوفي(17): (من صفا من الكدار وامتلأ من الفكر، وانقطع إلى الله تعالى عن البشر واستوى عنده الذهب والمدر). وقيل: (هو تجريد القلب إلى الله واحتقار ما سواه)(18). وقيل: (صدق التوجه

---

(15) أبو القاسم الجنيد: هو الجنيد بن محمد الجنيد البغدادي الخراز (ت عام 297هـ = 910م) صوفي من العلماء بالدين، أول من تكلم في علم التوحيد ببغداد، وشيخ مذهب التصوف، انظر ترجمته عند الزركلي، الأعلام 2/ 141. أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء 10/ 255. ابن خلكان، وفيات الأعيان 1/ 117.

(16) أبو يزيد هو طيفور بن عيسى البسطامي. زاهد مشهور. نسبته إلى بسطام بين خرسان والعراق. ترجمته عند طبقات الصوفية 67: 74. وفيات الأعيان 1/ 240. حلية الأولياء 10/ 33. والطبقات المسماة بلوائح الأنوار في طبقات الأخيار لعبد الوهاب الشعراني 1/ 65 الأعلام للزركلي 3/ 143.

(17) سهل بن عبد الله الصوفي بن يونس التستري (200 ـ 283هـ = 815 ـ 896م) أحد أئمة الصوفية وعلمائهم، والمتكلمين في علوم الإخلاص، والرضيات، وعيوب الأفعال. له كتاب «رقاق المحبين» وله تفسير القرآن الكريم مطبوع تحت عنوان تفسير القرآن العظيم يغلب عليه التفسير الإشاري، ترجمته عند: طبقات الصوفية 206، وحلية الأولياء 10/ 189، طبقات الأخيار للشعراني 1/ 66. والأعلام للزركلي 3/ 143.

(18) نسبها للغزالي، وشرحها حمدون بن الحاج في كتابه الأزهار الطيبة فيما يتعلق ببعض العلوم من المبادئ العشر. طبعة حجرية بفاس 1317هـ. رقمها 363 بالمكتبة العامة والمحفوظات بتطوان.

إلى الله بما يرضي من حيث يرضى. فلكلٍّ من أعطى نصيباً من التوجه نصيب من التصوف)[19]. ويسترسل اليوسي في كلامه، ويوضح لنا بأن تصوف الصوفي يستند إلى توجيهاته الفكرية (الإيديولوجية) إن صح التعبير، يقول بشأن ذلك: «غير أنه لتعدد الوجه تعدد التوجه وتنوع، فكان لكلٍّ تصرف بحسب توجهه، وتعريف يليق به، فقد يغلب على الإنسان مباشرة الأعمال الصالحات قولاً وفعلاً، وهو العابد، وقد يغلب عليه ترك الدنيا وملاذها وتنظيف الذيل منها وهو الزاهد. وقد يغلب عليه ما مر من العبودية، والقيام بين يدي الله بلا علاقة وهو العارف ولا بد من إنصاف كل واحد بما لا بد منه من العبودية، والقيام بين يدي الله بلا علاقة وهو العارف، ولا بد من اتصاف كل واحد بما لا بد منه من وصف لآخر، وإلا لم يعتبر. ولكل واحد مجاهدة وسلوك في بابه، وبداية ونهاية»[20].

ويرى اليوسي بأن التصوف لا بد له من أساس يقول عليه، وفكر ينطلق منه، وهما العلم والعمل مع موهبة، يقول بشأن ذلك: «الطريق كلها في الجملة علم وعمل ثم موهبة فأما العلم فثلاث:

أولها: علم أصول الدين، وهو تصحيح العقيدة على طريقة السنة رضوان الله عليهم. إما بالنظر إن أمكن وهو الأكمل ويكفي بالجملة، وإما بالتقليد.

الثانية: علم الفقه بأن يعرف ما يلزمه في خاصة نفسه من العبادات وأحكامها، ومن معاملة يتعاطاها أخذاً من الكتاب والسنة، وسائر أدلة الشريعة، إن كانت له أهلية، أو من أفواه الفقهاء الذين هم أهل القدوة. ثم كلما نزلت به نازلة لا يعرف حكمها نظر فيها أو سأل عنها.

الثالثة: علم الباطن، بأن يعرف ما يلزمه في توجهه من الإخلاص،

(19) القانون، ص44.
(20) المصدر السابق، ص44.

والاتصاف بمحامد الصفات، والتخلي عن مذامها، وما يتبع ذلك من الآداب، في كل حركة وسكون، وقول وفعل، ونية واعتقاد. وهي كثيرة حتى قال أبو حفص[21]: (التصوف كله أدب، ولكل حال أدب، ولكل مقام أدب، فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب ومردود من حيث يظن القبول، انتهى).

وقال أبو علي[22]: (ترك الأدب يوجب الطرد، فمن أساء الأدب على البساط ردّ إلى الباب، ومن أساء الأدب على الباب رد إلى سياسة الدواب، انتهى)[23].

ويوضح لنا اليوسي بأن التصوف مصدره الكتاب والسنة. ومن كتب الأئمة، وأفواه المؤدبين وسيرهم، وهذا كله يكتمل في صحبة شيخ أو أخ صالح. يقول بشأن ذلك: (وهذا القسم الثالث ـ يعني التصوف ـ يؤخذ من الكتاب والسنة، ومعظمه في شعب الإيمان من كتب أئمة الطريق، ومن أفواه المؤدبين وحركاتهم وسيرهم. ومن يحتاج من طلب ذروة الكمال إلى صحبة مؤدب، وهو شيخ ناصح، أو أخ صالح)[24].

ذلكم كله هو العلم، أما العمل فيتمثل في امتثال الأوامر القرآنية واجتناب نواهيه ظاهراً وباطناً، ويتم ذلك بالتوبة أولاً؛ يقول اليوسي بشأن ذلك: «أما العمل فهو مباشرة ما اقتضاه العمل من امتثال المأمورات، واجتناب المنهيات

---

(21) أبو حفص: هو عمر بن سلمة النيسابوري الحداد. (توفي عام 270 أو 267هـ) زاهد صالح، وقولته في طبقات الصوفية ص119. وانظر ترجمته عند حلية الأولياء 10/ 229 ـ 230. وطبقات الشعراني 1/ 96. والرسالة القشيرية 22.

(22) أبو علي لعله الحسن بن علي بن محمد النيسابوري الشافعي: صوفي وفقيه أصولي، توفي في ذي الحجة عام (405هـ = 1015م) من آثاره كتاب الضحايا. ط. ترجمته عند ابن العماد شذرات الذهب 3/ 180 ـ 181. كشف الظنون، حاجي خليفة، 434، معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة 3/ 261.

(23) القانون، ص44.

(24) المصدر السابق، ص45.

ظاهراً وباطناً. وأول ذلك التوبة بالإقلاع عن كل مذموم شرعاً، والاشتغال بكل محمود، وتدارك ما يمكن تداركه مما فات من حقوق الله، كالصلوات والصيام والنذور. وكفارة الأيمان المفرط فيها، ونحو ذلك. أو حقوق العباد من المظالم المالية أو العرضية مثلاً، ثم الإكباب على طاعة الله»[25].

ويوضح لنا اليوسي طرق التقرب إلى الله تعالى فيقول: «فمن كانت همته في العبادة امتثالاً لأمر الله، وقياماً بحق ربوبيته وهو الأكمل. أو رجاء لموعد الثواب أو خوفاً من العقاب ولا بد معهما أيضاً من نية الامتثال، المصححة للقربة، المخرجة عن شرك الأغراض، اشتغل بها، وهي أنواع: إما الماء والسجادة، وإما الذكر، وإما جهاد العدو، وإما خدمة الإخوان وإما تعلم وغير ذلك. ومن كانت همته في الزهد والتقشف وقطع حبال الدنيا اشتغل به. ولا بد له من عبادة على قدره. ومن كانت همته في حصول المعرفة، والوصول إلى الإرادة، ولا يخالفه في جليل ولا حقير. وكان لهم في تسليك المريد ثلاث طرق: الأولى: طريق من يرى القلوب كالمعادن، فيجتهد في تميز عيوبها، ثم يسعى في إزالتها، ليقع الاتصاف بالكمالات أضدادها. والشيخ فيها للمريد كالطبيب للمريض، لا بد أن يعرف المرض أولاً، ويعرف الدواء، ثم يحمله عليه ليذهب المرض بإذن الله، وتجيء الصحة وهي طريق التخلية بالرياضة.

الثانية: طريق من يراها كالأواني، فيجتهد في غسلها إن تلوثت، وفي تفريغها مما غمرت به إن كان لا يرضى، ثم يسعى في عمارتها وهو في معنى الأول. الثالثة: طريقة من يراها كالأرضين. منها ما يصلح للزراعة، ومنها ما يصلح لإمساك الماء، ومنها ما لا يصلح لشيء، كما في الحديث، لما رآه منها صالحاً للزراعة، زرع فيه النوع اللائق به، من الأذكار وصنوف العبادات، ثم يراعى تنقية ذلك مما يعرض من شوك الرياء والعجب وسائر المذمومات ويتوجه

(25) المصدر السابق، ص45.

إلى الله تعالى، في الإصلاح والتنمية بإنزال المطر، وهو المدد الرباني، وهذه أسهل الطرق وأقربها وأنعمها، فإن المريد فيها متنعم بالله تعالى، من أول قدم لرجوعه إليه في كل حال، وهي أقرب إلى تربية السلف. وإن لم يظفر به، فليتوجه إلى الله تعالى، وليعبده مخلصاً له الدين، وليشتغل بالمجاهدة فقد قيل: (الإرادة استدامة الكد، والراحة من وراء الصراط). وليحذر من عوائق، فقد قيل: أعداؤك أربعة: الدنيا وسلاحها لقاء الخلق، وسجنها العزلة. والنفس وسلاحها النوم، وسجنها السهر. والشيطان وسلاحه الشبع وسجنه الجوع. والهوى وسلاحه الكلام، وسجنه الصمت؛ وهذه الأربعة أعني العزلة، والصمت، والجوع، والسهر بها صار الأبدال أبدالاً. وأما الموهبة فهي ما يمنحه الله تعالى من العلوم اللدنية والأحوال المرضية، وفي الحديث «من عمل بما علم، ورثه الله علم ما لم يعلم»[26]. ويجب أن يكون المطلوب هو الله تعالى في كل وجهة، والاعتماد عليه في كل حركة وسكون، والتبري من الحول والقوة، في كل إيراد وإصدار، والإعراض عن الخلق في الإقبال والإدبار، والتزام المحبة، والاتصاف بالرحمة، وحفظ الحرمة، ورفع الهمة، والله المبلغ»[27].

فائدة علم التصوف

يرى اليوسي بأن علم التصوف والأحوال فائدته «تحقيق العبودية والنظر في وجه تعظيم الربوبية بإقامة الحقوق والإعراض بالحق عن كل مخلوق»[28].

وحكم اليوسي على الذي اعتبر التصوف نجاسة بأنه ناكر الشريعة، يقول

(26) الحديث رواه أبو نعيم في الحلية من حديث أنس وضعفه. انظر المعنى عن محل الأسفار لزيد الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي المتوفى عام 806هـ، بهامش إحياء علوم الدين للغزالي 1/ 71. وفي 3/ 32 رواية ورثه بدل أورثه.

(27) القانون، ص45 ـ 46.

(28) القانون، ص116.

بشأن ذلك: «فمن أنكر هذا وجعله نجاسة أو جعل صاحبه داخلاً في حزب الشيطان فقد أنكر الشريعة»[29].

واعتبر التصوف خاصًا بالقلوب، يقول بشأن ذلك: «العلوم ثلاثة: علم الفقه للأديان، وعلم الطب للأبدان، وعلم التصوف للجنان، وما سواه فضول أو هذيان»[30].

الكتب التي تجزئ للمتصوف

لقد أوجب اليوسي على المتصوف أن يكون مطلعاً على كتب أهل العلم في مجال التصوف، ويقترح عليه بعض تلك الكتب «وأقل ما يجزئ فيه ببداية الهداية للغزالي[31]. وأوسطه منهاجه، أو بعض المحاسبي[32]، وأعلاه كتاب ابن عطاء الله[33]، ومن نحا نحوها. فأما كتب الحاتمي[34] وابن سبعين[35] وابن

---

(29) رسالة جواب الكتاب، ص62.

(30) الفهرسة، ص1.

(31) الغزالي، هو محمد بن محمد الطوسي أبو حامد، حجة الإسلام. (450 ـ 505هـ =1058 ـ 1111م) فقيه ـ فيلسوف ـ متصوف له نحو مائتي كتاب، أبرزها إحياء علوم الدين، تهافت الفلاسفة، المستصفى في علم الأصول، معيار العلم. ترجمته عند الزركلي، الأعلام 7/ 22.

(32) المحاسبي الحارث بن أسد (ت243هـ = 857م) من أكابر الصوفية. عالم بالأصول والمعاملات والوعظ. له مؤلفات في الزهد والرد على المعتزلة وغيرهم، من مصنفاته/ آداب النفوس، شرح المعرفة لرعاية حقوق الله عز وجل. ترجمته عند عبد الرحمن السلمي طبقات الصوفية، الأصفهاني، حلية الأولياء 10/ 73.

(33) ابن عطاء الله أحمد بن محمد الإسكندراني (ت709هـ = 1309م) متصوف شاذلي من العلماء. كان من أشد خصوم شيخ الإسلام ابن تيمية. من مؤلفاته: الحكم العطائية، لطائف المنن، التحرير والتنوير، ترجمته في الدرر الكامنة 1/ 273. الرحلة العياشية 1/ 257. دائرة المعارف الإسلامية 1/ 240. معجم المطبوعات 184.

(34) الحاتمي، ابن العربي محمد بن علي (ت560 ـ 638هـ = 1156 ـ 1240م) من أئمة المتكلمين في كل علم. وله نحو 400 كتاب ورسالة منها؛ الفتوحات المكية، فصوص الحكم، ترجمته عند ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان 5/ 311.

(35) ابن سبعين عبد الحق إبراهيم (613 ـ 669هـ = 1165 ـ 1270م) من زهاد الفلاسفة ومن القائلين بوحدة الوجود. من مصنفاته: الحروف الوضعية في الصور الفلكية، شرح كتاب إدريس عليه السلام. ترجمته عند المقري، نفح الطيب 1/ 421. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة 7/ 232. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان 3/ 392.

الفارض[36] وأبي العباس[37] والبوني[38]، ومن جرى مجراهم.

فلها رجال لهم في الحقائق مجال   وعندهم في التميز مقال

فلا يشتغل بها في البداية إلا غوى، ولا في النهاية إلا خلى، ولا في الوسط إلا ذكي، يأخذ بما بان رشده، ويسلم ما وراء ذلك من آفاته. وما هو إلا كما قال بعضهم في ترجمة من كتاب له: بحر طامس يحتاج لبحري غاطس.

وقد أولع به قوم فضلوا وأضلوا   وفارقوا العمل بما توصموا فزلوا

وربما ادعوا ما فهموه أو تسموه حالا لأنفسهم فافتضحوا بشواهد الأحوال كما قيل:

من تخلق بحلية ليس فيها   فضحته شواهد الامتحان

أعاذنا الله من البلاء بمنّه وكرمه»[39].

المبحث الثاني: المبادئ الأساسية للتصوف عند اليوسي

وضع اليوسي شروطاً أربعة لمن أراد الدخول في الطريقة نفردها في:

1 ـ تصحيح العقيدة:

كانت ولا تزال عقيدة الإمام الأشعري هي السائدة في المغرب، ولذلك

(36) ابن الفارض عمر بن علي (576 ـ 632هـ = 1811 ـ 1235م) أشهر المتصوفين، في شعره فلسفة تتصل بما يسمى «وحدة الوجود» له ديوان شعر مطبوع. ترجمته عند ابن خلكان. وفيات الأعيان 1/ 282. ولمحمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي.

(37) أبو العباس السبتي أحمد بن جعفر (524 ـ 601هـ = 1129 ـ 1204م) من رجال التصوف بالمغرب الأقصى، وهو صاحب الطريقة السبتية، دفن بمراكش.

(38) البوني أحمد بن علي (ت622هـ = 1225م) متصوف، مغربي الأصل، صاحب المصنفات في علم الحروف، له شمس المعارف الكبرى شرح اسم الله الأعظم. ترجمته عند يوسف النبهاني، جامع كرامات الأولياء، 1/ 314. سركيس، المعجم، 1/ 607.

(39) اليوسي، القانون، ص116، وانظر الرسالة في التربية الصوفية ط خ ع ر تحت رقم 612ج، ص52، والقبلي: 2/ 314.

اعتبرها اليوسي هي الأصل الأول للدخول في الطريقة، يقول بشأن ذلك ما نصه: «وقد رأينا أن نصف لكم شيئاً من كيفية الدخول في الطريق، فإنه أهم الأشياء عندكم... إن شأن المبتدي في طريق الله أن يصحح أولاً عقيدته باعتقاد الحق على طريق الشيخ أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري(40) إمام أهل السنة»(41).

وتتمثل عقيدة الإمام الأشعري عند اليوسي في الاعتقاد «أن الله تعالى موجود غير معدوم، قديم غير مخلوق، باق لا يفنى، مخالف للخلق، لا يشبهه شيء، غني لا يفتقر، واحد في ملكه، لا شريك له ولا معين، قادر ومريد، بقدرة وإرادة يتعلقان بكل ممكن خير أو شر نفع أو ضر، لا تأثير بغيره تعالى في شيء، عالم بعلم محيط بكل موجود وكل معدوم، حي بحياة، سميع بصير، بسمع وبصر يتعلقان بكل موجود، متكلم بكلام يعم كل معلوم، من غير جارحة في شيء من ذلك، ولا مشابهة لمخلوق، ويعتقد أن الله تعالى له التصرف في الممكنات بكل ما شاء من إيجاد وإعدام، وإعزاز وإذلال، وتنعيم وتعذيب، وغير ذلك ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾(42). ولا يجب عليه شيء لعبيده إلا ما جعل لهم تفضلاً وامتناناً، فكل نقمه منه فضل، وكل نعمة منه عدل، ودليل ذلك كله هذه المخلوقات، فكما أن الصنعة تدل على الصانع، إذ لولا وجود الصانع لما وجدت الصنعة، كذلك المخلوقات تدل على الخالق، إذ لولا وجود الخالق لما وجدت المخلوقات، إذ لا قدرة لمخلوق على إيجاد نفسه ولا غيره»(43).

---

(40) أبو الحسن الأشعري، هو علي بن إسماعيل بن إسحاق (260 ـ 324هـ = 878 ـ 936م) مؤسس مذهب الأشاعرة. بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب. منها: الرد على الراوندي. ترجمته عند الزركلي، الأعلام. 4/ 63م. طبقات الشافعية 2/ 245. تبيين كذب المفتري لابن عساكر 128 ـ 140. والبداية والنهاية 11 ـ 187.

(41) اليوسي، النصيحة الغيائية، ص7. والقبلي: 2/ 339.

(42) سورة الأنبياء، الآية: 23.

(43) اليوسي، النصيحة الغيائية، ص6. مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 612 ح ـ =

ويستطرد اليوسي في شرح هذه العقيدة بقوله: «لولا وجود الله تعالى لما وجد شيء من الحوادث لا نحن ولا غيرنا، ولو لم يكن قديماً لكان مثلنا. فلا يوجد شيئاً، ولو لم يكن باقياً لكان فانياً، فلا يكون قادراً ولا خالقاً، ولا إلهاً معبوداً. ولو لم يكن مخالفاً لخلقه، لكان مثلهم، فيكون عاجزاً مخلوقاً مثلهم، ولو لم يكن غنياً لكان محتاجاً إلى من يخلقه، فلا يكون خالقاً، ولو كان معه شريك في ملكه لتنازعا ـ فيقع الفساد والاختلال، كما يقع ذلك عند اجتماع خليفتين في الدنيا، أو واليين في البلاد، أو ضرتين في البيت، ولو لم يكن قادراً، ومريداً، وعالماً لما خلق شيئاً، إذ العاجز لا يخلق شيئاً، والجاهل لا يدري ما يفعل، ولو لم يكن حياً لم يتصف بالعلم ولا القدرة، ولو لم يكن سميعاً وبصيراً، أو متكلماً لكان ناقصاً، والنقص على الله تعالى محال، ولو وجب عليه شيء، أو تعاصى عليه فعل لكان مقهوراً غير مختار، ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾[44]، ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾[45]»[46].

2 ـ الاشتغال بالتوبة

هذا هو الشرط الثاني للدخول في الطريقة الصوفية، ويرى اليوسي أن تصحيح التوبة يتم بأركانها الأربعة، وهي: «الأول: الإقلاع ومعناها ترك المنهي عنه، والاشتغال بالمأمور به. الثاني: الندم على ما فات من المخالفات. الثالث: العزم على عدم العودة إلى المخالفة. الرابع: رد المظالم، وهي ما لزمه من الحقوق، وهي قسمان: قسم لله تعالى ليس فيه تعلق الآدمي كالصلاة الفائتة، والصيام وكفارة اليمين، والنذر، ونحو ذلك فلا بد من قضاء الجميع

= ص، وفاطمة خليل القبلي، رسائل أبي علي الحسن اليوسي، دار الثقافة، الدار البيضاء 2/ 319 ـ 320. تتناول هذه الرسالة ماهية التصوف، وخصائصه، وفئات المتصوفة. وآفات التصوف، والمبادئ العامة للتصوف، وانتقد اليوسي الشعوذة والذين اتخذوا التصوف تكية للارتزاق.

(44) سورة الأنعام، الآية: 61.

(45) سورة القصص، الآية: 68.

(46) اليوسي، النصيحة الغيائية، ص6، والقبلي: 2/ 339 ـ 340.

وقسم ما يتعلق بالناس، كما إذا أصاب شيئاً من أحوال الناس أو دمائهم أو أعراضهم فعليه أن يتخلص من ذلك بغرم ما يمكن غرمه والاستحلال فيه وفيما لا يمكن، وقد لا يوجد صاحب الحق فليتصدق عليه بمقدار حقه، وقد لا يجد ما يعطي فينوي أن يعطي متى وجد، وقد يتعذر ذكر أصلاً، فليس إلا الالتجاء إلى الله تعالى، والإحسان إلى المظلوم بالتصدق عليه، والدعاء، والاستغفار له، والاستكثار من الحسنات، ليجد ما يعطي، والاجتهاد في التحبب إلى الله تعالى، باتباع محابه، وتجنب مساخطه، فإن المرجو من المولى إذا أحب عبده أن يفتكه من أيدي خصومه ولا يسلمه، فإذا صحح توبته فليجتهد في طاعة الله مع التزام التقوى والتبري من الحول والقوة، ولينو أنه واقف بباب مولاه خاضعاً ذليلاً فقيراً محتاجاً، منتظراً لفضله وإحسانه، فإذا كانت همته إنما هي في العبادة وطلب الجنة، فله فيما يسمع من كتاب الله وحديث رسول الله ﷺ، وفتاوى أهل الدين ومواعظهم الكافية فيما يفعل ويترك»[47].

3 ـ التفقه في الدين

يؤكد اليوسي على أن يكون الداخل في الطريقة ملماً بأمور الفقه المتعلقة بالإسلام، والتي تعتبر الصلاة الدعامة لها، ثم الزكاة، والصوم، والحج. يقول اليوسي بشأن ذلك ما نصه: «العلم بما يُعبد الله به، فهو معرفة أحكام الفقه وأولها: الصلاة، فلا بد من معرفتها بفرائضها وسننها، وآدابها، وما يفسد وما يجبرها، ومعرفة مقدماتها من وضوء وتيمم، وغسل، وستره عورة، ودخول وقت، واستقبال، وهكذا الزكاة في حق من له ما يزكى إن لم يتوله العامل. والصيام، والحج في حق من يفعله، وغير ذلك، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾[48]، وقال ﷺ: «اطلبوا العلم ولو في الصين»[49]، وقال

(47) اليوسي، النصيحة الغيائية، ص7، والقبلي، 2/ 341 ـ 342 ـ 421.

(48) سورة التوبة، الآية: 122. وبقية الآية: ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

(49) رواه ابن عدي في «الكامل» والعقيلي في الضعفاء، والبيهقي في شعب الإيمان، وابن عبد البر في العلم عن أنس مالك، وهو حديث موضوع.

ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»[50]، وقال ﷺ: «إنما العلم بالتعلم»[51]، وكما يجب عليكم أن تتعلموا ما أمرتم به لتفعلوا، كذلك يجب عليكم أن تتعلموا ما نهيتم عنه كالسرقة، والغضب، والزنا، والربا، والكذب والزور، وغير ذلك لتتركوه، ومجموع ذلك هو الفقه المطلوب»[52].

4 ـ الأدب الصوفي

يحث اليوسي الداخلين في الطريقة «بالتناصح والتآلف على الخير، والتعاون على البر والتقوى»[53] ويحذرهم من «التدابر والتقاطع والتحاسد والتعصب على الباطل، وإياكم واتباع كل ناعق، فقد اتسع الخرق من الدين بكثرة المعتدين والمبتدعين والمدعين»[54].

بهذه المبادئ الأساسية الأربعة للتصوف وهي، تصحيح العقيدة، والاشتغال بالتوبة أو إصلاح القلب، والتفقه في الدين، والأدب الصوفي، يتم الدخول في الطريقة الصوفية واليوسي ينبه ويحذر جمهور السالكين في الطريقة إلى أهم عدوين للتصوف هما البطالة والتسول.

المبحث الثالث: آفات التصوف عند اليوسي

انتشرت الطرقية في عصر اليوسي بشكل متسع حتى أصبح التصوف تكية ووسيلة تستخدم للارتزاق، ولهذا يحذر اليوسي من البطالة بقوله: «ولا تركنوا

---

(50) جزء من حديث رواه البيهقي في شعب الإيمان، وابن عبد البر عن أنس. وهو ضعيف، انظر السيوطي، رقم 3627. وفي الجامع الصحيح للسيوطي رقم 3809.

(51) جزء من حديث رواه البخاري 2/ 30 في العلم. باب العلم قبل القول أو العقل عن ابن عباس رضي الله عنه.

(52) اليوسي، الدلالة الوافية في الرسالة الأسفية، ط خ ع ر تحت رقم 302ق. ص335 ـ 336. والقبلي: 2/ 420 ـ 421 تتناول هذه الرسالة نصائح وجهها اليوسي إلى ثغر أهل أسفي.

(53) اليوسي، النصيحة الغيائية، ص336، والقبلي: 2/ 421.

(54) اليوسي، النصيحة الغيائية، ص337، والقبلي: 2/ 421.

إلى البطالة والغرور، كما وقع لأكثر من يتسمى بالفقر في هذا الزمان. نسأل الله العافية والتوفيق»[55].

ولهذا يرى اليوسي أن النية والمحبة إذا لم يصحبهما العمل الصالح لا فائدة منها، يقول في ذلك ما نصه: «. . . أن النية إنما سرها في العمل، فإذا لم يكن العمل فلا نية، والمحبة إنما امتدحت لاجتذابها المحب إلى اتباع المحبوب والتشبه به، والانخراط في سلكه، فإذا لم يكن منه شيء من هذا فمحبته ليس لها كبير فائدة لأنها ناقصة قد غلب عليها محبات أخرى من الشهوات، والكسل لم يبق لها حكم»[56].

وحذر اليوسي كذلك من التسول، ونهى عنه، وذلك بقوله: «وأحذرهم ـ يقصد الداخلين في الطريقة والمنتسبين إليها ـ غاية التحذير من السبب الذي يتعاطاه أكثر أبناء المنتسبين من تكبد الناس والطمع في أموالهم، فإنه العار والفقر الحاضر، ولاسيما مع الطوفان على المحلات والقبائل، فنعوذ بالله من هذه الحرفة»[57].

وفي معرض حديثه عن كدح الناس وسعيهم، تعرض اليوسي لطالب الدنيا من غير أبوابها، قاصداً المتسول، وذلك بقوله: «. . . وإن كان ذلك بالسؤال والتكفف فهو مهانة وسخافة، وسقوط همة، وصاحبها مع ما يعاني من التكلف واقتحام الشبهات وغير ذلك من القبائح الدينية والدنيوية، مُسقط لمروءة، مُهين لنفسه وهو يظن أنه يكرمها»[58].

---

(55) اليوسي، النصيحة الغيائية، ص337، والقبلي: 2/ 421.

(56) المصدر السابق، ص337، 2/ 421.

(57) اليوسي، الرسالة الوصية مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 950ق، ص253. والقبلي 2/ 372. يوجه اليوسي في هذه الرسالة جملة من الوصايا إلى أولاده، كما يوضح واجب المتصوفة نحو المسالك، ومعنى الزاوية ومال الزاوية وكيفية صرفه، وحذر المنتسبين من الطمع، وصنف الناس في كدحهم إلى أربعة، ونهى عن التسول.

(58) اليوسي، الرسالة الوصية ص254. والقبلي، 2/ 374.

اعتبر اليوسي أن البحث عن مهنة التسول هو «حمق منشؤه شدّة الرغبة في الدنيا والحرص عليها، والتشوف إلى كثرتها، والطمع في استعجالها مع الفوز بالراحة عن الكد في أسبابها، والاغترار بما يسمع من نوادر من ظفر بشيء من ذلك في الدهور الماضية، مع لوع النفس بالأمور الغرائب، وهي حرفة خسيسة، صاحبها لا يفلح، ولا يموت غالباً إلا حملقاً فقيراً من الدين والدنيا، إلا أن يتداركه الله برحمته»[59].

ويطلق اليوسي على المتسولين لفظ «الكُدية»[60] التي انتشرت في عصره بشكل رهيب، يقول في ذلك ما نصه: «واشتهرت الكدية حتى صارت حرفة لأقوام يعيشون بها، ويتألفون عليها، ويتحزبون، ويتعاطون فيها آداباً وحيلاً، ويتوارثونها حتى إنه من غرائب الأمر ما ذكر حجة الإسلام الغزالي أنه رب قوم منهم يكونون عمياً فيعيشون فيها، فإذا ولدت لهم الأولاد أعموهم لتتفق لهم تلك الحرفة نعوذ بالله تعالى من البلاء»[61].

المبحث الرابع: شيوخ التصوف عند اليوسي

ينقسم الشيخ في الدين إلى ثلاثة: شيخ تعليم، وشيخ تربية، وشيخ ترقية، ولكل شيخ وظيفة يتميز بها عن الآخر، يقول اليوسي بشأن ذلك ما نصه: «الشيخ في الدين ينقسم إلى ثلاثة: شيخ تعلم، وشيخ تربية، وشيخ ترقية. ولكل شروط مفصلة عند أهلها لا نطيل بها إذ لم نضطر إليها، ولكن نذكر ما يتميز به كل واحد من خاصة فنقول: شيخ التعليم من وظيفته الإخبار بالحكم، وتبيينه بما يحتاج من البيان وهو لجميع المكلفين عامهم وخاصهم.

---

(59) المصدر السابق، ص253، 2/ 373 ـ 374.

(60) كلمة مأخوذة من قولهم «حفر الحفار فأكدى إذا انتهى في حفره إلى كُدية تصعب، فقيل للسائل مكد، لأنه يلح في السؤال ولا محالة ينتهي إلى التكلف إما البخل والمنع وإما المشقه» اليوسي، الرسالة الوصية، ص256، والقبلي 2/ 276.

(61) اليوسي، الرسالة الوصية، ص256، والقبلي، 2/ 376.

وأما شيخ التربية وشيخ الترقية فهما لخاصة السالكين. أما الأول: فيدرج المريد في طريقة ويعالجه بما يصلح به في حاله. وأما الثاني: فيتوجه إلى الله تعالى في صلاحه ويحيل عليه همته في ذلك فينتفع. وتوضيح ذلك بالمثال أن المريد لو وجد في نفسه صفة كالكبر مثلاً فإن شيخ التعليم يخبره أنها من المحرمات المهلكات. وشيخ التربية يأخذ معه في معالجتها لتزول بعلاج يصلح به على ما يجده ببصيرته النورانية، وفراسته الربانية كأن يأمره مثلاً بحزمة حطب يحملها، ويشق بها الأسواق ومجامع المعارف كما كان السيد أبو هريرة[62] رضي الله عنه يفعله اختياراً لنفسه، أو يأمره بحلق رأسه، وتعليق مخلاة الجوز كما قال أبو يزيد[63] لصاحبه أو يخدمه، أو يلقنه ذكراً أو دعاءً أو غير ذلك. وشيخ الترقية ينبه على الطريق والأدب ويتوجه إلى الله تعالى في أن يظهره منها بحوله وقوته، فيربيه بهمته، وقد يحصل له بمجرد ملاحظته أو مخاطبته ما لا يحصل بالتربية دهراً طويلاً. وقد تجتمع هذه الأمور في واحد فيعلّم ويربّي ويرقّي، وهو الكامل. وقد يكون اثنان بأن يعلّم ويرقّي بهمته وهو الذي يبقى في زماننا.

فقد نص شيوخ الطريق على انقطاع التربية، المصطلح عليها منذ زمان وكرهوا السلوك بها، واعلم أن هذه الأحوال الثلاثة مأخوذة من حال النبي ﷺ، فهو أصلها لأنه ﷺ على أكمل وجه»[64].

ويأخذ اليوسي في تحليل مفهوم الشيخ على عهد نبينا محمد ﷺ فيقول:

---

(62) هو أبو هريرة عبد الرحمن بن صخر (21 ق هـ ـ 59هـ = 602 ـ 679م). صحابي، من أكثر الصحابة حفظاً للحديث ورواية له، ولزم النبي ﷺ فروى عنه 5374 حديثاً. ترجمته عند: عبد الحسن شرف الدين «أبو هريرة» كتاب في سيرته.

(63) هو أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي. زاهد مشهور. نسبته إلى بسطام بين خراسان والعراق. ترجمته عند: طبقات الصوفية 67: 74. وفيات الأعيان: 1/ 240. حلية الأولياء: 10/ 33. طبقات الشعراني: 1/ 65.

(64) اليوسي، الفهرسة ص40 ـ 41 ـ 42.

«أما التعلم فهو واضح، وهو ظاهر الشريعة وأصل البعثة، وأما التربية فقد كان يربي أصحابه بالأذكار المختلفة، والأدعية المختلفة، والوصايا المختلفة كلاً بما يصلح به، فيقول للواحد: لا تغضب، ويقول للآخر: أن تموت ولسانك رطب بذكر الله، وأما الترقية فواضحة أيضاً فقد كان الرجل فاجراً أو بنفس مشاهدة طلعته الجميلة الكريمة يخشع ويطمئن بالإيمان وينور قلبه لذلك. قالوا ما نفضنا أيدينا عن التراب من دفنه ﷺ حتى أنكرنا قلوبنا، ومعرفتهم الزيادة والنقص دليل الصفاء بصحبته ﷺ، وها هنا لطيفة: وهي المطلوب من العبد المتواضع بأن يضع نفسه لما يعلم من خستها حتى يراها دون كل مخلوق. قال بعض المشايخ: فإذا دام له هذا النظر وثبت له هذا المقام أثمر له انفتاح بصيرة الاعتبار حتى أنه متى نظر إلى شيء من المكونات اعتبر به واستفاد منه علماء، فلا تحصى أشياخه وذلك أن المدد يسري من المكونات إليه، كما أن الماء إذا نزل من السماء فهو يجري إلى المكان السافل، وهذا معنى مطروق استعمله الأدباء في أشعارهم وهو بين. وعرضنا بيان نوع آخر من الشيخوخة وهو الإفادة على الإطلاق من حي أو جماد، أو جوهر أو عرض، وإلى هذا المعنى أشرنا في صدر هذا البحث، وهو أن كل من أفادك بقوله وفعله أو حاله فهو شيخك»[65].

يرى اليوسي أن الإنسان عندما يذكر أشياخه فإن غرضه من ذلك يجب أن يكون متضمناً لثلاث فوائد هي: معرفة سند الرواية والطريقة، والشكر يكون بذكر الإحسان وذكر الفوائد الحاصلة معهم، يقول اليوسي في ذلك ما نصه: «ذكر الإنسان لأشياخه وتنويهه بهم يكون الأغراض، والمهم منها ثلاثة:

الأولى: أن يعرف سنده في الرواية، وطريقته في العمل والسيرة وهذا مخصوص ممن كان من أهل العلم أو العمل أو الحال لأن يقتدى به فيه لتثبت السنة وتعرف الطريقة.

الثاني: الشكر والمكافأة بذكر الخير ونشر الإحسان، وقد ورد من أسدى

(65) المصدر السابق، ص42 ـ 43.

إليه معروفاً فذكره فقد شكره، وأن من كتمه فقد كفره. وإذا كان هذا في النعم الدنيوية الخسيسة الفانية فما بالك بنعمة العلم والحال التي هي شرف الدنيا والآخرة، وهذا لا يختص بالقدرة بل كل من حصلت منه مسألة تعين شكره. فإن مسألة واحدة من العلم أشرف من الدنيا وما فيها بل لا مناسبة أصلاً.

الثالث: ما يستدعي ذكرهم من ذكر الفوائد الحاصلة معهم، وهذا أيضاً لا يختص»[66].

المبحث الخامس: التربية الصوفية

التربية الصوفية هي مجاهدة النفس وإبعادها عن شهواتها، ويرى اليوسي أن هذه التربية يمكن الوصول إليها بطرق، منها:

مصاحبة شيخ صالح، ويشترط اليوسي على المريد أن يحترم الشيخ، ويلتزم أوامره ونواهيه، وأن يشاوره، وأن يصاحبه، ولا يتخلى عنه، ولا يكتم عنه شيئاً، وأن يكون متأدباً معه، وهذا ما ينطق به اليوسي صراحة بقوله: «فإن ظفر المريد بشيخ تربية فهو تابع له على طريقته، وأدبه معه أن يلتزم طاعته واحترامه، وتوقيره وإكرامه، وتفضيله على غيره من أهل عصره، وتخصيصه بالصحبة، ومشاورته في كل ما يأتي وما يذر، والرجوع إليه في كل ما ينويه. وأن لا يكتم عنه شيئاً من أحواله رفيعة أو خسيسة، وأن يصدقه ولا يظهر له من صلاح أو صدق، أو اعتقاد ما ليس فيه، وأن لا يتعدى أمره، وأن يبادر إلى فعل ما أمره من غير تراخ ولا توقف ولا تأول، ومن الواجب أن لا يدخل في يده حتى يعلم أنه على الصراط المستقيم، إما بالمحافظة أو بمشاهدة أهل الحق، وحتى يجد له في قلبه مع ذلك نية صالحة واعتقاداً وحرمة، فإذا اجتمع له ذلك ودخل في يده لم يبق له معه «إلا الإذعان والتسليم والاعتقاد الجميل، والنظر إليه بعين الرضا في كل شيء، واستحسان كل ما يبرز منه وإن خالف

(66) اليوسي، الفهرسة، ص43.

عقله هو، أو خالف العادة، ومتى رأى منه ما يكره له وجهاً من التأويل، فإن عجز أحال بالقصور على نفسه، واعتقد أن له وجهاً حسناً في نفسه، وإذا كان هذا حقه مع سائر الإخوان وسائر المؤمنين، فكيف مع الشيخ.

وليتأدب معه الأدب البالغ، فلا يطأ سجادته، ولا يجلس في مكانه، ولا يلبس لباسه، ولا يتزوج زوجة طلقها أو مات عنها، إلى غير ذلك من كل ما يستحسن شرعاً أو عادة، ما لم يأمره الشيخ من ذلك أمراً جائزاً، فيفعل، وإلا قدم الأدب على الأمر، ولا يتشوف إلى ذلك، ولا يطلب من الشيخ شيئاً من ذلك وربما ساعفه الشيخ بشيء من ذلك، وهو المكر الذي يهلك معه المريد، فإن أحس بشيء من ذلك فليبادر بالتوبة والتنصل، ولا يعترض عليه بلسانه ولا بقلبه في شيء، ولا يطلب منه سبب كلامه، ولا وجه صحته ولذلك قالوا: من قال لشيخه لِمَ؟ لا يفلح أبداً»[67].

ويزيد اليوسي في تقرير آداب المريد بقوله: «ولا يترقب منه أن يكرمه ولا أن ينزله أو يعدمه في المجلس، أو ينظر إليه أو يضحك في وجهه، أو يسأل عنه أو يعطيه شيئاً من منافع الدنيا، كانت ما كانت، بل يعتبر نفسه عبداً له، مملوكاً خسيساً، هو المطلوب بالحقوق والآداب كلها في حق سيده، وليس له هو أن يطلب شيئاً من ذلك، وكلما فعله به الشيخ من إبعاد وإهمال أو إعراض، فليعتقد أولاً أن ذلك قدره لسقاطته في نفسه وخساسة همته، يعتقد ثانياً أن الشيخ لم يفعل به إلا ما هو الأصلح في حقه، ولا يتهمه، ومتى قرّبه أو أكرمه أو أثبت له مزية، فلا يتعاظم بذلك ولا يتّهم نفسه باستحقاق ولكن يرجو ويخاف. أما الرجا فلأنه عسى أن يكون الشيخ لم يقرّبه حتى قرّبه الله إليه، فإن إقبال قلوب المشايخ على الإنسان من علامة السعادة. وأما الخوف فلأنه ربما كان مكراً، وربما كان علامة على أن الشيخ لم ير له نفاذاً

(67) اليوسي، النصيحة الغيائية، ص7، والقبلي، 2/ 344 ـ 345.

في الطريق، ولذلك عامله معاملة أبناء الدنيا من المدارة والإجمال، نعوذ بالله من الحرمان»[68].

وفي حالة عدم وجود شيخ يرى اليوسي بأنه يمكن الاستعانة بأخ صالح، وفي ذلك يقول: «وإن لم يظفر بالشيخ في الحال فليستعن بأخ صالح، ناصح، عارف إن وجده، ويلزمه معه الإنصاف والإكرام وحسن الظن»[69]. وهناك حالة ثالثة بواسطتها يمكن الوصول إلى التربية الصوفية، وهي الوقوف ببابه تعالى، يقول اليوسي بشأن هذا ما نصه: «وإن لم يجده (يقصد الأخ الصالح) فليقف بباب الله بصدق التوجه وملازمة اللجاء والاضطرار كما تقدم، فإن الله بفضله إذا علم منه صدق الطلب، وصحة التوجه إليه هاديه ومُرشِدُه، إما على يد شيخ يُلقيه به حي أو ميتٍ، أو يمده من ظهر الغيب، أو على يد النبي المصطفى ﷺ، أو يمنحه بغير واسطة والله ذو الفضل العظيم»[70].

الخاتمة: خصائص تصوف اليوسي

من خلال الصفحات السابقة نستطيع القول بأن تصوف اليوسي قد اختص بالخصائص الآتية:

1 ـ نبذ التصوف المتزمت المتغالي الذي لا يراعي مشاعر النفس الإنسانيةُ وما تحتاجه من متطلبات دنيوية ضرورية، وبهذه الخاصية نجد اليوسي قد أعطى للتصوف طابعاً سنياً، يقول بشأن ذلك: «ليس من شروط السالك أن يتجرد عن أسباب الدنيا رأساً بل أن يوجه قلبه وقالبه إلى الله، ويشتغل بما يُرْضي الله من حيث يَرضَى. أما التجرد والتسبب فحالان من أقيم في واحد منهما، وقام فيه بالحق الواجب فلا بأس عليه»[71].

---

(68) المصدر السابق، ص7و 2/ 344 ـ 345.

(69) المصدر السابق، ص8، 2/ 345.

(70) اليوسي، النصيحة الغيائية، ص8. والقبلي، 2/ 345 ـ 346.

(71) اليوسي، رسالة النصيحة الغيائية، ص5، والقبلي: 2/ 334.

وبهذا نجد أن اليوسي قد تأثر بكتاب الإحياء للإمام الغزالي[72]، والذي درّسه له شيخه ابن ناصر[73]، كما تأثر بمنهج الطريقة الشاذلية ورجالات التصوف من أمثال الجنيد[74]، والبسطامي[75]، وأحمد زروق[76] وغيرهم.

2 ـ أقرّ مبدأ الجذب الصادق، والسماع المضبوط، ولكنه اعتبر المجذوب ليس «هو كل من ترونه قد ذهب عقله، فقد يكون ذلك من حمق، أو مَسّ جنّ، أو وسواس أو نحو ذلك، ولا نصيب له في الطريق، ولا كل من يتحرك لوارد حب أو خوف أو غير ذلك، ولا يضبط نفسه، وإن كان الوارد ربّانياً كما جرى عُرْفُ العامة بإطلاق هذا الاسم عليه، فإن المجذوب هو الذي قطع المنازل، واستحصل المقامات[77] وحصل له الوصول[78] فهو من أولياء الله»[79].

أما السماع أو الحضرة فقد وضع اليوسي لها شروطاً، وبذلك خرج اليوسي من قائمة الفقهاء المتشددين الذين أنكروه، فاعتبر السماع: «ليس من

---

(72) سبقت ترجمته.

(73) ابن ناصر الدرعي محمد بن محمد (1085هـ = 1674م) من صلحاء المالكية في المغرب كانت له زاوية وأتباع كثيرون. وهو الممدوح بالقصيدة الدالية التي قالها اليوسي فيه. له فتاوي في الفقه، وفهرسته لشيوخه7 والأجوبة الناصرية، ترجمته عند: الإفراني، صفوة من انتشر، ص173. محمد مخلوف. شجرة النور. 313.

(74) سبقت ترجمته.

(75) سبقت ترجمته.

(76) سبقت ترجمته.

(77) المقامات هي مكاسب يصل إليها السالك بالصبر والمجاهدة، والحكيم الترمذي يرى أن المقامات أربعة مقام الصادقين، والصديقين والمقربين، والمنفردين (د. عبد الفتاح بركة، الحكيم الترمذي ـ نظرية الولاية، ص254) والإمام الشعراني عدد المقامات التي ينبغي على السالك أن يمر بها حتى يصل مقام المنفردين، 249999 درجة روحية، وكي يجتازها المريد الصادق عليه بالصبر والطاعة والإخلاص لله. الإمام الشعراني ـ اليواقيت والجواهر ج1، وحسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، ص116.

(78) الوصول هو إدراك الفائت كما يقول محي الدين بن عربي، انظر، دكتور حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، ص286.

(79) اليوسي، رسالة النصيحة الغيائية، ص5، والقبلي: 2/ 333.

فروض الدين ولا من سننه، وإنما هو رخصة لأهله عند توفر شرائطه، بحسب الزمان، والمكان والإخوان، وبحسب المُتعاطيه في نفسه، فقد يكون مغلوباً، وقد يكون متمكناً يريد تدريج غيره، وقد يكون مساعداً للغير حيث تنبغي المساعدة عندهم، وشرح جميع ذلك لا تفي به هذه البطاقة. وحاصل الأمر أن السماع منهل مورود قديماً وحديثاً، ولكنه قد يصفو، وذلك لأهله، فيستريحون به من الأثقال ويستفيدون به نفائس الأحوال»[80].

3 ـ تميز تصوف اليوسي بالتواضع وذلك بقوله: «وها أنا أشهد الله وأشهد ملائكته والمؤمنين من عباده أني لا أجْعَلُ لنفسي مدخلاً في هذه الطريقة الفاضلة.. اللهم إلاّ بمحبتها والإيمان بها. وإنما أنا من عوام المسلمين الذين يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ﷺ. فإن تفضل الله بإلحاقي بهم بمحبتي فيهم فضلاً منه وإحساناً، فكما قال ﷺ: «المرء مع من أحب»[81] فمن أولى منه بالفضل والكرم، وإلاّ فإن توفانا الله على ملّة الإسلام فذلك خير كثير لا نقدّر قدره ولا نحصي شكره»[82].

وبهذا يعترف اليوسي بأنه ليس له طريقة خاصة، صحيح كانت له زاوية خاصة به، لكنه لم ينسب شيئاً لنفسه، وإنما يرجّعه إلى أشياخه مثل ابن ناصر، يقول في هذا الشأن ما نصه: «بعد وفاة الأستاذ المحقق السني أبي عبد الله بن ناصر، لم نزل نسعى في نفع الناس بتعليم ما يحتاجون إليه من دينهم، وما يحتاجون من أوراد النوافل والأذكار التي يتزودون بها لمعادهم ويتحببون بها ويتقربون إلى ربهم عاملين في ذلك على وجه المواخاة والمعاونة على البر والنصيحة، لا على وجه المشيخة، وعلى وجه التعليم والإرشاد، لا على وجه التربية»[83].

---

(80) اليوسي، رسالة في السماع ط خ ع ر تحت رقم 302ق. ص192. والقبلي: 2/ 430.
(81) سبق تخريج الحديث.
(82) اليوسي، النصيحة الغيائية، ص11 ـ 12. والقبلي: 2/ 358.
(83) اليوسي، المحاضرات في الأدب واللغة. تحقيق وشرح محمد حجي. وأحمد إقبال. دار الغرب الإسلامي، بيروت 1402هـ ـ 1982م. ص2/ 434.

4 ـ حثّ اليوسي على الإخلاص في التصوف، وجعله لله، لا طلباً للرياء، يقول بشأن ذلك: «فكذا الفقير إذا أراد بتوبته وصحبته الصالحين، الله والدار الآخرة، فهجرته إلى الله ورسوله وهي مقبولة، وإن أراد حظاً آخر من الدنيا، كتربية الجاه عند الناس، أو اتخاذ زاوية، أو استجلاب هدية، أو تعزُّز بالطريق، أو ظهور بكرامة، أو قهر عدو ببرهان، أو كفاية معاش، أو نجاة من محن الدنيا أو تكاليفها، أو نحو ذلك، فقد ضاع سعيه، فإن هذه كلها شهوات تعوق عن المراد وتنافي الإخلاص الذي هو المطلوب من العباد، قال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾(84). وهو معنى لا إله إلا الله، أي لا معبود بالحق إلا الله، فكل من توجه إلى غيره، فقد عبده وصيّره إلهاً من دون الله. قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾(85). فسمي الهوى إلهاً حيث كان متبوعاً لأنه في معنى العبادة، والعبادة خاصة الإله.

وكذا كل من تشوف إلى حال، أو مقام، ولذا قال أئمة الطريق لا يصل حتى تنقطع عنه شهوة الوصول. أي انقطاع أدب لا انقطاع مَلَل. ويتجه لنا فيه كلامٌ ليس هذا محل بيانه. فالمطلوب للعبد أن يعمل لله خالصاً. إقامة لرسم العبودية، وقياماً بحق الربوبية، وعسى أن يرفعه الله عن ذلك إلى أن يعمل بالله فانياً عن نفسه واحتيالها، وهو الإخلاص الكامل، رزقنا الله وإياكم الحظ الوافر بمنّه وكرمه»(86).

وبهذه الخصائص نجد اليوسي قد جعل التصوف السني السليم يعتمد على النية الخالصة لله، ومحاربة التدليس والاستغلال والأفكار الهدامة والخرافات، إنه العالم الجدير الذي يجب أن تُدْرس مؤلفاته، وتقام له ندوة سنوية تقديراً وعرفاناً لمجهوداته في خدمة العلم.

---

(84) سورة البينة، الآية: 5. وبقية الآية: ﴿وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾.

(85) سورة الجاثية، الآية: 23، وبقية الآية: ﴿أَفَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلۡمٖ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمۡعِهِۦ وَقَلۡبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةٗ فَمَن يَهۡدِيهِ مِنۢ بَعۡدِ ٱللَّهِۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾.

(86) اليوسي، رسالة النصيحة الغيائية، ص12، والقبلي، 2/ 159.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر المخطوطة

1 ـ أبو علي الحسن بن مسعود اليوسي. **الفهرسة** مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1234 ك ضمن مجموع 103 إلى 147.

2 ـ **القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم**. مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1304ج 2382د.

3 ـ **حاشية على عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد**. مخطوطة خزانة القرويين تحت رقم 1400.

4 ـ **الرسالة الكبرى أو رسالة جواب الكتاب**. مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 2753د.

5 ـ **رسالة النصيحة الغياثية**. مخطوط بالخزانة بالرباط تحت رقم 612ج. ضمن مجموع.

6 ـ **الرسالة إلى بلد أهل كارت**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 302 ق. ضمن مجموع 34 إلى 347.

7 ـ **الدلالة الوافية في الرسالة الأسفية**. مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 302ق. ضمن مجموع من ص 333 إلى 338.

8 ـ **الرسالة الوصية**. مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم 950ق ضمن مجموع من ص248 إلى 262.

9 ـ **رسالة في التربية الصوفية**. مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 302ق ضمن مجموع من ص222 إلى ص224.

10 ـ **رسالة في التربية الصوفية**. مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 612ج ضمن مجموع من ص49ظ إلى 52 ر.

ثانياً: المصادر المطبوعة

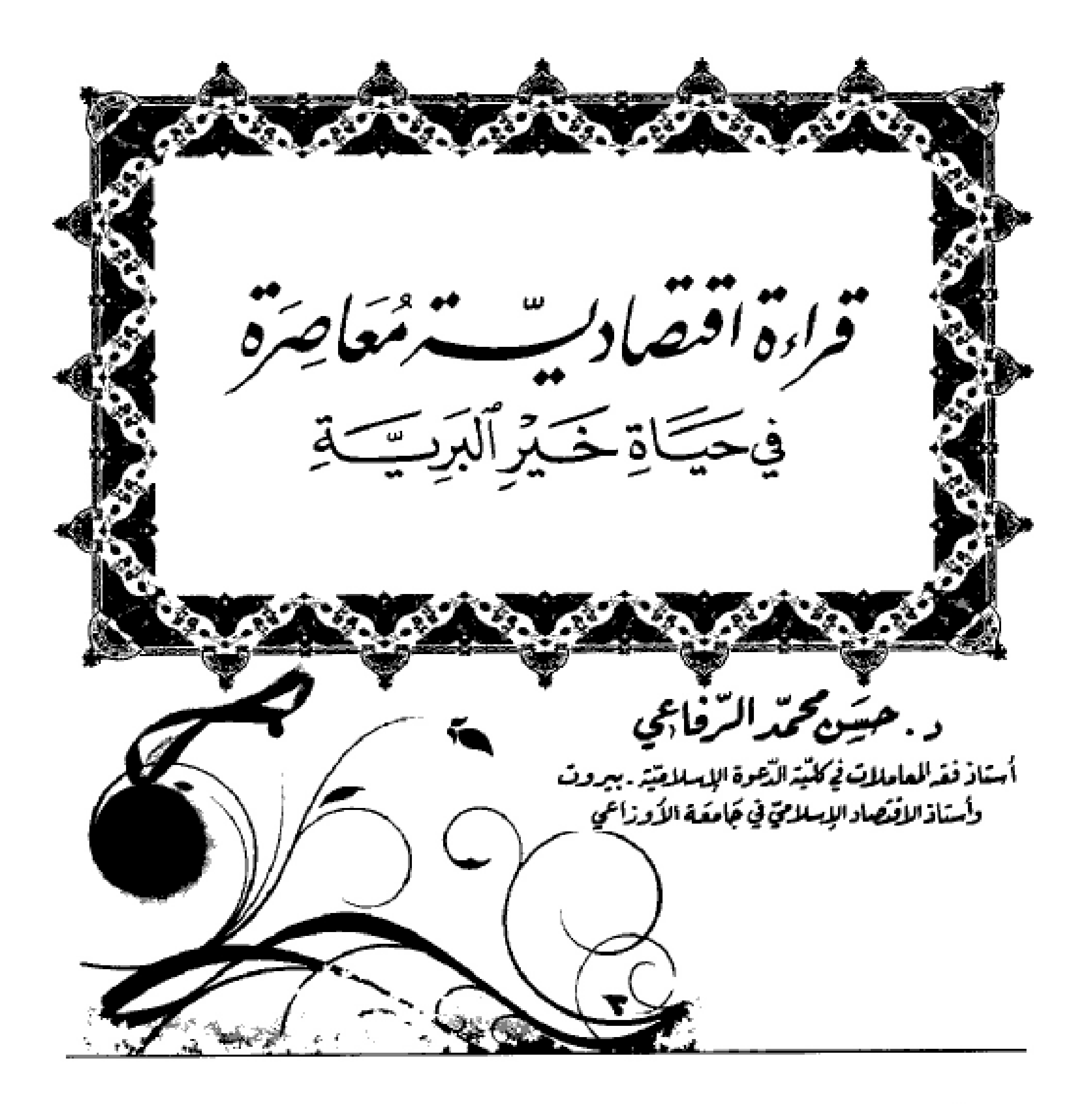
1 ـ **القرآن الكريم**.

2 ـ أبو علي الحسن بن مسعود اليوسي. **المحاضرات في الأدب واللغة**. تحقيق محمد حجي، وأحمد إقبال. مطبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت 1982م.

3 ـ فاطمة خليل القبلي، **رسائل أبي علي الحسن بن مسعود اليوسي**، الشركة الجديدة، دار الثقافة، الطبعة الأولى. 1401هـ ـ 1981م.

4 ـ محمد حجي، **الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي**. مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء. 1409هـ ـ 1989م.

5 ـ محمد بن الطيب القادري، **نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني**، تحقيق د. محمد حجي، أحمد التوفيق. دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر. الرباط.



قراءة اقتصاديّة معاصرة في حياة خير البريّة

د. حسن محمّد الرّفاعي
أستاذ فقه المعاملات في كليّة الدّعوة الإسلاميّة - بيروت
وأستاذ الاقتصاد الإسلامي في جامعة الأوزاعي

المقدّمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على سيّد المرسلين، سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم.

وبعد:

عندما نتحدّث عن الأزمة الاقتصاديّة فهذا يعني أنّ الموضوع يتناول الفقر، والبطالة، والعجز عن تسديد الدّيون، والانكماش والكساد...، وهذه كلّها من آثارها (الأزمة الاقتصاديّة).

ولقد أرسل رسولُ الله ﷺ في مجتمع، تلك غالب صفاته؛ حيث الجوع والعري وتفاقم الدّيون وقلّة وجود فرص العمل و. . . ، فَتَصَدَّى عليه الصّلاة والسّلم بنفسه للتّخفيف من آثار تلك المشاكل، حتّى أصبحت الأوصاف الجليلة خاصّية من خصائصه ﷺ، فهو رَجُل الخير والجود والكرم والإحسان و. . . .

فلقد وصفته السَّيِّدة خديجة رضي الله عنها عندما جاءَها خائفاً من بدء نزول الوحي عليه في غارِ حراء قائلاً لها: «لقد خشيتُ على نفسي، قالت له خديجة: كَلَّا أبشِرْ، فوالله لا يخزيكَ الله أبداً، والله إنّكَ لتَصِلُ الرَّحِم، وتَصْدُقُ الحديثَ وتحمِل الكَلَّ، وتَكْسِبُ المعدومَ، وتَقْري الضَّيْف، وتُعينُ على نوائب الحقّ»[1] ولقد فَسَّرَ الإمام النّووي ما يهمّنا من الصّفات الواردة في الحديث فقال[2]:

أمَّا صلة الرّحم فهي الإحسان إلى الأقارب على حسب حال الواصل والموصول؛ فتارَةً تكون بالمال، وتارة بالخدمة، وتارةً بالزّيارة والسّلام وغير ذلك، وأمَّا حَمْلُ الكَلِّ فهو الإنفاق على الضّعيف واليتيم وغير ذلك، وأمّا معنى تَكسِبُ المعدوم: أي تَكسِبُ المال المعدوم وتصيب منه ما يعجز غيرك عن تحصيله ثمَّ تجودُ به في وجوهِ الخير وأبواب المكارم، وكانت العرب تتمادح بكسْبِ المال المعدوم، لا سيّما قريش، وكان النّبي ﷺ محظوظاً في تجارته. معنى قولها: وتعين على نوائب الحقِّ: أي تُساعد غَيْرَك عندما تصيبهم الحوادث، وإنَّما قال نوائب الحقّ، لأنَّ النّائبة قد تكون في الخير وقد تكون في الشَّرّ.

ولقد وصفته السّيِّدة خديجة رضي الله عنها بتلك الصّفَات الجليلة قبل أن يكون نبيّاً، فما بالُكَ به ﷺ بعد النّبوّة؟

(1) رواه البخاري ومسلم واللفظ لمسلم [صحيح مسلم مع شرح النّووي، جـ2و كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، ص200].
(2) النّووي، شرح النّووي على صحيح مسلم، جـ2، ص200 ـ 201 بتصرّف.

كذلك وصفه سيّدنا ابن عبّاس رضي الله عنهما بقوله: «كَانَ رسولُ الله ﷺ أجودَ النّاس، وكان أجوَد ما يكون في رَمَضَان حين يَلْقَاهُ جبريل، وكان يلقاهُ في كُلِّ لَيْلَةٍ من رمضانَ، فَيُدَارِسُهُ القرآنَ، فَلرَسولُ الله ﷺ أجْوَدُ بالخَير من الرّيح المرسلة»[3].

ولقد فَسَّرَ الحافظ ابن حجر الحديث، ونختار ما يَهمّنا منه، فقال: ومعنى أجود النّاس أي أكثر النّاس جوداً، والجود: الكرم؛ وهو من الصّفات المحمودة، وأمّا معنى «وكان أجْوَدَ ما يكون في رمضان» أي أجود أكوانِ رسول الله ﷺ في رمضان، ومعنى قوله «فلرسول الله ﷺ أجْوَدُ بالخير من الرّيح المرسلة» أي إنَّه في الإسراع بالجود أسْرَعُ من الرّيح، وَعَبّر بالمرسلة إشارة إلى دوام هبوبها بالرَّحمة، وإلى عموم النّفع بجوده كما تعُمُّ الرّيح المرسلة جميع ما تهبّ عليه[4].

أمّا عن وجه التّشبيه بين خير النّبيّ ﷺ وبين خير الرّيح المرسلة فذكره الزّين المنير فقال:

وجه التّشبيه بين أجْوَديّتِهِ ﷺ بالخير وبين أجوديَّة الرّيح المرسلة أنَّ المراد بالرّيح ريح الرَّحمة التي يرسلُها الله تعالى لإنزال الغيث العام الذي يكون سبباً لإصابة الأرض الميتة وغير الميتة، أي فَيَعُمّ خَيْرُه وبِرّه من هو بصفة الفقر والحاجة، ومن هو بصفة الغِنَى والكفاية أكثر مِمَّا يَعُمُّ الغيث النّاشئة عن الرّيح المرسلة[5].

وهكذا يتبيّن لِكُلّ عاقِل أنَّ النبيّ ﷺ كان أجْودَ خَلْق الله تعالى أجمعين وأكرمهم على الإطلاق، لكنّ ذلك الجود الذي اتّصفَ به ﷺ لم يكن يجود به على نفسه ولا على أهل بيته، إنّما كان ينفقه لله تعالى وفي الله تعالى وابتغاء

(3) صحيح البخاري، جـ1، كتاب بدء الوحي، ص61 ـ 62.
(4) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، جـ1، ص26.
(5) المرجع السابق، جـ4، ص93.

مرضاة الله تعالى، لذلك كانت مصارف جوده[6] ﷺ: إمَّا لتجهيز آلة الجهاد في سبيل الله تعالى، وإمّا لتأليف القلوب على الإسلام تمكيناً لها وتثبيتاً، وإمّا للفقراء والمساكين والمحتاجين؛ وذلك من باب التّخفيف عنهم من آثار الأزمة الاقتصاديَّة.

ولقد بعث محمّد ﷺ في أرض الجزيرة العربيَّة حيث كان للأزمة الاقتصاديَّة آثارها على نسبة كبيرة من أفراد المجتمع كما ذكر سابقاً، الأمر الذي دفعَهُ ﷺ لأن يعمل جاهداً للتّخفيف من آثارها؛ من خلال عِدّةِ أمورٍ قام بها، وقد ظهر عليه الصّلاة والسّلام خلال قيامه بذلك بالظّهور بمظهر شخصيّته الذاتيَّة دون شخصيّته النبويّة، ذلك لأن تصرّفاته في هذا المجال كان لها الطابع الفرديّ دون الطابع التشريعيّ، وكان الهدف منها إيجاد حلول للأزمة الاقتصاديَّة التي كانت تسود مجتمعه، ونترك تفصيل ذلك للكلام الآتي:

1 ـ تعوّذه ﷺ من الفقر:

يعتبر الفقر أثراً مهمّاً من آثار الأزمة الاقتصاديَّة، ولذلك فإنَّ النَّبيَّ ﷺ كان يتعوّذ منه؛ لما له من آثارٍ سلبيَّةٍ على شخصيَّة الإنسان الدّاخليَّة والخارجيَّة، وكان يقرن الاستعاذة منه بالاستعاذة من الكفر في سياق واحدٍ، حيث يقول ﷺ: **«اللهمّ إني أعوذُ بك من الكفر والفَقر»**[7].

والفقر في أصله ليس عيباً، لكنَّه قد يوجد الإنسان في فتنة، خصوصاً إذا اشتَدّ عليه أمر المعاش، ونزلت بساحته المصائب التي تُدْفَع بالأموال، وكذا الكروب التي يحتاج تصريفها إلى أموالٍ أيضاً، ولذلك فإنَّ النبيَّ ﷺ كان يستعيذ من عدّة أمورٍ؛ منها فتنة الفقر، حيث تروي السّيّدة عائشة رضي الله تعالى عنها ذلك فتقول: كان النبيّ ﷺ يقول: **«اللهم إني أعوذُ بكَ من فتنةِ**

(6) سيدنا محمّد رسول الله ﷺ لعبد الله سراج الدّين ص261.
(7) مسند الإمام أحمد، جـ34، حديث رقم 20381، ص17.

النّار وعذاب النّار وفتنة القبر وعذاب القبر وَشَرّ فتنةِ الغِنَى، وشَرّ فتنةِ الفقر»[8].

على أنَّ الفقر الذي استعاذ النبي ﷺ منه في الحديث إنّما يراد به «**الفقر المدقع الذي لا يصحبه خيرٌ ولا ورع، حتّى يتورّط صاحبُهُ بسببه فيما لا يليق بأهل الدّين والمروءة، ولايبالي بسبب فاقتِهِ على أيِّ حرامٍ وَثَبَ، ولا في أيِّ حالةٍ تورّط**»[9].

والفقر بلاءٌ يُؤدِّي بصاحبه إلى مشقَّةٍ وَعَناء، ولذلك يروي سيدنا أبو هريرة رضي الله عنه فيقول: «كان رسول الله ﷺ يتعوّذُ من جَهْدِ البلاء ودَرَكِ الشّقَاءِ وسوءِ القضاء وشماتَةِ الأعداء»[10].

قال الحافظ ابن حجر مُعَلِّقاً على الحديث ومفسّراً «**جَهد البلاء**» الوارد في الحديث من خلال ذكر رأيه: «**إنَّ كُلَّ أمر يكره: يلاحظ فيه جهة المبدأ؛ وهو سوء القضاء، وجهة المعاد، وهو دَرَك الشَّقاء، لأنَّ شقاء الآخرة هو الشّقاء الحقيقي، وجهة المعاش؛ وهو جَهْدُ البلاء، وأمّا شماتة الأعداء فتقع لكلّ من وَقَع له كُلُّ من الخصال الثلاثة**»[11].

ثمَّ نقل رأي غيره في تفسير «**جَهد البلاء**» فقال: «**قال ابن بطّال وغيره: جَهْدُ البلاء كُلّ ما أصَابَ المرء من شِدَّةٍ مَشَقّةٍ، وما لا طاقة له بحمله، ولا يقدرُ على دَفْعِهُ وقيل المراد بجَهْدِ البلاء: قِلّة المالِ وكثرة العيال؛ كذا جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما. والحَقّ أنَّ ذلك فردٌ من أفرادِ جَهْدِ البلاء**»[12].

ومِمّا ينبغي ذكره أنَّ النبي ﷺ استعاذ من عِدّةِ أمورٍ؛ من بينها الفقر، لكنَّ

---

(8) صحيح البخاري جـ 8، كتاب الدّعوات، باب التعوّذ من فتنةِ الفقر ص441.

(9) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، جـ 11 ص148.

(10) صحيح البخاري جـ 8، كتاب الدّعوات، باب التّعوذ من جَهد البلاء، ص431 ـ 432، قال سفيان ـ أحد رواة الحديث ـ: الحديث ثلاث؛ زدت أنا واحِدة، لا أدري أيّتهنَّ هي.

(11) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، جـ 11 ص124.

(12) المرجع نفسه، والجزء والصفحة.

استعاذاته تلك لم تأتِ من بابِ الخشية من الوقوع في الأمر (الكفر، الفقر، الجبن، البخل، . . .). لأنَّ الله سبحانه وتعالى أعطاه الأمن من الوقوع في مثل تلك الأمور، «**إنما جاء من باب تعليمه ﷺ لأمّتِهِ، ولذلك قال الحافظ ابن حجر خلال شرحه للحديث وإنَّما تَعوّذَ النبيُّ ﷺ من ذلك تعليماً لأُمّته، فإنَّ الله تعالى كان آمَنَهُ من جميع ذلك، وبذلك جزم عياض**»[13].

والذي يعنينا من كُلّ ما تَقَدَّم أنَّ الأزمة الاقتصاديَّة ترفع نسبة الفقر بين أفراد المجتمع؛ وهذا ما نشاهده على أرض الواقع، وأنَّ النّبي ﷺ تَعَوّذَ منه ومن فتنته؛ لأنه يوجِد صاحبه في مَشَقّة وضياعٍ وقَلَقٍ وأرَقٍ، خصوصاً عندما يَنزل البلاء بساحته، ويحتاج بعد ذلك إلى دفعه، ولا دَفْع إلاّ بمال، ولكن لا مال، أو عندما يحتاج إلى تأمين متطلّبات الحياة مِمّا يُنَزّلُ منزلة الضّرورة؛ له ولأفراد أسْرته، لكنّه يعجز عن ذلك، ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يرزقنا هدوء البال، وحياة السكينة، والاطمئنان، ونستعيذه من الوقوع في الفقر وفتنته، لنا وللمسلمين في مشارق الأرض ومغاربها.

2 ـ الموارد الماليّة للنبي ﷺ وكيفيّة توزيعها:

إنَّ الكلام الآتي يتضمّن ذكر الموارد الماليَّة للنبي ﷺ بعد البعثة الشّريفة وليس قبلها[14]، والتي ذكرها القرآن الكريم بسورتي الأنفال والحشر، بالإضافة إلى ما ورد بيانه في السّنَّة الشَّريفة.

---

(13) المرجع نفسه، والجزء والصفحة.

(14) قبل بعثته ﷺ لم يكن له موردٌ ماليٌ معيَّنٌ في أوّل شبابه ﷺ، إلاّ أنّ الرّوايات توالت آنّه كان يَرْعى غنماً، رعاها في بنى سعد، وفي مكّة لأهلها على قراريط، وفي الخامسة والعشرين من سِنّه خرج تاجراً إلى الشّام في مال السّيّدة خديجة رضي الله عنها. قال ابن إسحاق: كانت خديجة بنت خويلد امرأةً تاجرةً ذات شرفٍ ومال، تستأجر الرّجال في مالها، وتضاربهم إيّاه بشيءٍ تجعله لهم، وكانت قريش قوماً تجّاراً، فلمّا بلغها عن رسول الله ﷺ ما بلّغها من صدق حديثه وعظم أمانته وكرم أخلاقه بعثت إليه، فعرضت عليه أن يخرج في مالٍ لها إلى الشّام تاجراً، وتعطيه أفضل ما كانت تعطي غيره من التجار، مع غلام لها يقال له ميسرة، فقبله =

المورد الأوّل ـ أسهمه ﷺ من الغنائم وكيفيّة توزيعها:

ورد ذكر هذا المورد في سورة الأنفال، وتمثل بقوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ. . .﴾[15]. ولقد تحدّثت هذه الآية عن مصارف خمس الغنيمة، ولذلك فإنَّ المقام يستدعي ذكر تعريف الغنيمة أوّلاً، ثمَّ الحديث عن المصارف ثانياً، ثمَّ كيفيّة توزيعه ﷺ لِسهْمِهِ منها ثالثاً.

أ ـ تعريف الغنيمة[16]:

الغنيمة والغُنم في اللغة: الرّبح والفضل. ولقد استعمل الفقهاء لفظ الغنم بالدلالة نفسها في القاعدة الفقهيّة **«الغُرْمُ بالغُنْم»**.

أمّا الغنيمة في الاصطلاح الفقهي: فهي ما أخذ من أموال الحرب عَنْوَةً، والحربُ قائمةٌ، وجمعها غنائم، ولذلك فهي التي تكون من مال الكفّار إذا ظَفِر به المسلمون على وجه الغلبةِ والقهر.

ب ـ مصارف خمس الغنيمة:

تحدّث المفسّرون عن بيان مصارف الغنيمة، فقالوا: تجعل خمسة أقْسام؛ أربعة أخْماسها تُوزّع على المقاتلين، والخمسُ الباقي يُوزّع على من سمّى الله تعالى في الآية. ولذلك قال الإمام القرطبي وهو يتحدّث عن تقسيم أموال الغنيمة: **«ثمَّ عُيّن الخمس لمن سَمّى في كتابه، وَسَكت عن الأربعة الأخماس، كما سكت عن الثّلُثَين في قوله:** ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ﴾[17]،

= رسول الله ﷺ منها، وخرج في مالها ذلك وخرج معه غلامها ميسرة حتى قدم الشّام [ـ تهذيب سيرة ابن هشام لعبد السّلام هارون ص43.
ـ الرّحيق المختوم لصفيّ الرّحمن المبار كفوري ص 60].

(15) سورة الأنفال، الية: 41.

(16) معجم المصطلحات الاقتصاديّة في لُغَةِ الفقهاء للدّكتور نزيه حمّاد، ص262 ـ 263.

(17) سورة النّساء، الآية: 11.

فكان للأب الثُّلُثان اتفاقاً، وكذا الأربعة الأخماس للغانمين إجماعاً»[18].

أمّا بالنّسبة لسهم رسول الله ﷺ؛ فمنهم من ضَمَّهُ إلى سَهْم الله الوارد في الآية، ومنهم من أَفْرَده؛ فجعله سهماً منفرداً، ولذلك قال الحافظ والمفسّر ابن كثير[19] في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ...﴾: اختلف المفسرون هاهنا:

فقال بعضهم: لله نصيب من الخمس يجعل في الكعبة، واستدَلّوا على ذلك بأنَّ رسول الله ﷺ كان يؤتى بالغنيمة، فيخمّسها على خمسة، تكون أربعة أخماس لمن شهدها، ثمَّ يأخُذ الخُمُسَ؛ فيضرب بيده فيه، فيأخذ منه الذي قَبَضَ كفُّهُ، فيجعَلُه لِلْكعبة؛ وهو سهم الله تعالى، ثمَّ يقسمُ ما بَقِيَ على خمسة أسْهم فيكون سَهْمٌ للرّسول ﷺ، وسهمٌ لذوي القُرْبى، وَسَهْمٌ لليتامى، وسهمٌ للمساكين، وسهمٌ لابن السبيل. ووفقاً لهذا الرّأي يُقسّم خمس الغنيمة ستة أسهم، ثمَّ توزّع على من سمّى الله في الآية.

ـ **وقال آخرون**: ذكر الله في الآية استفتاح كلام للتبرّك، ولذلك فإنّه لا يكون لله سهمٌ، واستدلّوا على ذلك بما رواه ابن عبّاس رضي الله عنهما حيث قال: كان رسول الله ﷺ إذا بَعَثَ سَرِيَّةً فغنموا خَمّسَ الغنيمة، فضرب ذلك الخُمْسَ في خَمْسَة، ثُمَّ قَرَأ: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ﴾، فإنَّ لله خمسه مفتاح كلام، مثله ﴿لِّلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ فجعل سهم الله تعالى وسَهْم الرّسول ﷺ واحداً، ووفقاً لهذا الرّأي يُقَسّم خمس الغنيمة خمسة أسْهُم، ثمَّ توزّع على من سَمّى الله في الآية على أن يجعل سهم الله تعالى وسهم الرّسول ﷺ واحداً، وإنّما ضَمّ سَهم الله تعالى إلى سهم الرّسول ﷺ من باب التّبرّك فقط، على أن يتصرّف الرّسول ﷺ بهذا السَّهم.

(18) الجامع لأحكام القرآن القرطبي، جـ 8، ص41.
(19) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ـ جـ 2، ص321 بتصرّف.

كذلك كان للنبيّ ﷺ سَهْمٌ من الغنيمة يُدْعى الصَّفِيّ، يَرْوي الشَّعبي ذلك فيقول: كان للنبي ﷺ سَهْمٌ يُدْعَى الصَّفِيّ؛ إن شاء عبداً، وإن شاء أَمَةً، وإن شاء فرساً، يختاره قبل الخمس[20].

والذي يزيد ذلك توضيحاً كتابه ﷺ إلى بني زُهَيْر بن أُقَيْش حيث جاء فيه: «**من محمّدٍ رسول الله ﷺ إلى زُهَيْرِ بْن أُقَيْشٍ، إنّكم إن شهدتم أن لا إله إلا الله، وأنَّ محمّداً رسول الله، وأقمتم الصّلاة، وآتيتم الزّكاة، وأدّيْتم الخمس من المغْنَم، وسَهْمَ النّبيّ ﷺ، وسَهْمَ الصّفِيّ، أنتم آمنون بأمان الله ورسوله ﷺ**»[21].

ولقد تضمّن هذا الكتاب ذكر سهم النبي ﷺ من خمس الغنيمة، وذكر سهم الصّفيّ الذي يأخذه من الخمس قبل توزيعه..

ولقد كانت زوجته صفيّة رضي الله عنها من الصّفيّ، يروي سيدنا أنس بن مالك ذلك فيقول: «قدِمنا خيبر فَلَمّا فَتَح الله تعالى الحِصْنَ ذُكِرَ له جمال صَفيَّة بنت حُيَيّ؛ وقد قُتِلَ زوجُهَا وكانت عروساً، فاصطفاها رسولُ الله ﷺ لنفسِهِ، فخرج بها حتّى بَلَغْنا سُدّ الصّهْبَاء، حَلّتْ فبنَى بها»[22].

كذلك كان سَيْفُه ﷺ ذو الفَقَار من الصَّفِيّ، يروي ابن عبّاس رضي الله عنهما أنَّ النّبِيّ ﷺ تنفّل سيفَهُ ذا الفَقَار يوم بَدْرٍ[23]، وذو الفقار هو سيف العاص بن منبه. قُتِلَ يوم بَدْرٍ فصار إلى النّبي ﷺ، ثمَّ إلى سيدنا عَليّ رضي الله عنه.

ج ـ كيفيّة توزيعه ﷺ لسهمه من الغنائم:

أمّا بالنّسبة لكيفيّة إنفاقه ﷺ للخمس: فلقد ترجم الإمام البخاري له؛

(20) سنن أبي داود، جـ3، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب ما جاء في سهم الصّفيّ، حديث رقم 2991، ص151.

(21) المرجع نفسه، وكذلك الكتاب والباب، حديث رقم 2999، ص153.

(22) المرجع السابق، وكذلك الكتاب والباب، حديث رقم 2995، ص152.

(23) سنن الترمذي، جـ4، كتاب السِّيَر، باب في النَّفْلِ حديث رقم 1561، ص130.

فجعله تحت العنوان الآتي: الدّليل على أنّ الخمس لنوائب رسول الله ﷺ والمساكين وإيثار النبيّ ﷺ أهْل الصّفَّة والأرامل حين سألته فاطمة رضي الله عنها وشكت إليه الطّحْنَ والرَّحى أن يخدِمَها من السَّبي، فوكلها إلى الله، ثمَّ نقل الإمام البخاري رحمه الله الحديث الذي رواه سيدنا عليّ رضي الله عنه: «أنَّ فاطمة رضي الله عنها اشتكت ما تَلْقَى من الرّحى مِمّا تَطحن، فَبَلَغَها أنَّ رسولَ الله ﷺ أُتِيَ بسبي، فأَتَتْهُ تَسْأَلُه خادماً، فلم توافقْهُ، فذكرت لعائشة، فجاء النبي ﷺ، فذكرت ذلك عائشة له، فأتانا وَقَدْ دَخَلْنَا مضاجِعَنَا، فذهبنا لنقوم، فقال: على مَكانِكما حتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ قَدَمَيْه عل صَدْري؛ فقال: ألا أدُلّكما على خَيْر ممّا سألتُما؛ إذا أخذتُما مَضَاجعكما فكبِّرا الله أربعاً وثلاثين، واحْمَدا ثلاثاً وثلاثين، وسبّحا ثلاثاً وثلاثين، فإنّ ذلك خيرٌ لكما مِمّا سألْتما»[24].

ويفهم من ترجمة البخاري لهذا الباب بهذا العنوان أن سهم النبي ﷺ من خمس الغنيمة كان قد خصَّصَه لنوائبه، لكنّه مع ذلك كان يؤثِرُ غيره من المساكين وأهل الصّفَّة والأرامل على نفسه وابنته، ولذلك فقد مَنَعَ النبي ﷺ ـ كما يفهم من الحديث ـ ابنته التي هي أعزّ النّاس عليه من الخمس، وطلب منها أن تذكر الله تعالى وتصبر؛ لأنّ هناك من المسلمين من هو أولى منه ومن أهل بيته، ولذلك قال الحافظ ابن حجر: «يستفاد من الحديث حمل الإنسان أهْلَهُ على ما يحمل عليه نفسه من التّقَلّل، والزّهد في الدّنيا، والقنوع بما أعَدّ الله لأوليائه الصّابرين في الآخرة»[25].

ولقد قال القاضي عياض رحمه الله تعالى ـ وهو يتحدّث عن كيفيّة إنفاقه ﷺ لنصيبه من الخمس من معركة خيبر وما افتتح عَنوةً منها: فكانت هذه كُلّها

---

(24) صحيح البخاري جـ4، كتاب الخمس، باب «الدّليل على أنّ الخمس لنوائب رسول الله ﷺ والمساكين و. . .»، ص510 ـ 511.

(25) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، جـ6، ص164.

ملكاً لرسول الله ﷺ خاصَّة، لا حَقَّ فيها لأحَدٍ غيره، لكنّه ﷺ كان لا يستأثِرُ بها، بل ينفقها على أهله والمسلمين، وللمصالح العَامَّة»[26].

والذي نريد توضيحه بالنّسْبَة لهذه النّقطة يتمثّل بأنّ نصيب النبي ﷺ كان حَقاً خالصاً له، وكان باستطاعته أن لا ينفقه إلاّ على نفسه وأهل بيته، وأن يعيش به حياة اليسار والبحبوحة، لكنَّه ﷺ كان ينفق قسماً منه على أهل بيته، والقسم الأكبر كان ينفقه على من كان يعاني من مشكلة الفقر، والتي هي أثرٌ من آثار الأزمة الاقتصاديَّة، وذلك من أمثال أهل الصّفَّة والأرامل، بالإضافة إلى إنفاقه ﷺ في المصالح العامَّة للمسلمين؛ لأنّها كانت تحتاج إلى ذلك.

المورد الثاني ـ أسهمه ﷺ من الفيء وكيفية توزيعها:

ورد ذكر هذا المورد في سورة الحشر، وتمثّل بقوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ. . .﴾[27].

ولقد تحدّثت الآية عن مصرف الفيء، ولذلك فإنَّه ينبغي تعريف الفيء أوّلاً، ثمَّ بيان مصرفه ثانياً، ثمَّ بيان كيفيَّة توزيعه ﷺ له ثالثاً.

أ ـ تعريف الفيء:

الفيء لُغَةً: الرّجوع، واصطلاحاً: «هو كُلّ ما حصل للمسلمين من أموال الكفّار بغير قتال»[28]، أو «هو ما أُخِذَ من أموال أهل الحرب صلحاً من غير قتال، أو بعد أن تَضَعَ الحرب أوزارها كالخراج والجزية ونحو ذلك»[29].

وقد سُمِّيَ هذا المال فيئاً، لأنّ الله أَفَاءَ به على المسلمين ففاء إليهم ـ أي رجع ـ بلا قتال، مع الإشارة إلى أنَّ معنى الفيء يرادف الغنيمة عند المالكيَّة

---

(26) النووي، شرح النّووي على صحيح مسلم، ج12، ص82.
(27) سورة الحشر، الآية: 7.
(28) القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً، لسعدي أبو جيب، ص291.
(29) معجم المصطلحات الاقتصاديَّة في لغة الفقهاء، ص270.

وفي قول الشافعيّة، وقال أبو عبيد: «وأمّا مال الفيء: فما اجتُبِيَ من أموال أهْلِ الذِّمّة مِمّا صولحوا عليه من جزية رؤوسهم التي بها حُقِنَتْ دماؤهم، وحرِّمَت أموالهم؛ ومنه خراج الأرضين التي افتتحَت عَنْوَةً، ثمَّ أقرّها الإمام في أيدي أهل الذِّمَّة على طَسْقٍ يؤدّونه. ومنه وظيفة أرض الصّلح التي منعها أهلها حتّى صولحوا منها على خراجٍ مُسمّى. ومنه ما يأخذه العاشرُ من أموال أهْل الذِّمّة التي يمرّون بها عليه لتجاراتهم، ومنها ما يؤخَذُ من أهل الحرب إذا دَخلوا بلاد الإسلام للتجارات. فكُلّ هذا من الفيء»[30].

ويفهم ممّا تقدّم أنّ مفهوم الفيء واسعٌ، لكنَّ الدِّراسة تحتاج منه ذلك المعنى الوارد في سورة الحشر، والمتمثّل بتلك الأموال التي حَصلَ عليها المسلمون من الكفّار من غير قتال؛ كما هو الحال بالنّسبة لأموال بني النّضير.

ب ـ مصارف الفيء:

ورد بيان مصارف الفيء في قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[31].

قال الحافظ والمفسّر ابن كثير رحمه الله بعد أن ذكر هذه الآية: «**فهذه مصارف أموال الفيء ووجوهه**»[32].

ولقد ورد في سبب نزولِ قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ﴾[33] «أن المسلمين افتتحوا بني النّضير بلا حَرْبٍ ولا مَشَقّة، فَمَشَوْا إليها مَشْياً ولم يركبوا خيلاً ولا إبلاً؛ إلاّ النبيّ ﷺ، فإنّه ركب جَمَلاً، وقيل حماراً مخطوماً بليف، فافتتحها صُلْحاً وأجلاهم وأخذ أموالهم. فسأل المسلمون النبيّ ﷺ أن يقسم له فنزلت

(30) الأموال، أبو عبيد، القاسم بن سلام، ص26.
(31) سورة الحشر، الآية: 7.
(32) تفسير القرآن العظيم جـ4، ص342.
(33) سورة الحشر، الآية: 6.

﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ. . .﴾ الآية. فَجَعَلَ أموال بني النّضير للنّبيّ ﷺ خَاصَّة يضعها حيث شاء، فقسَّمها النبيّ ﷺ بين المهاجرين»[34].

ويفهم من سبب النّزول أنَّ أموال الفيء ترجع للنبيّ ﷺ خَاصَّة، ويؤكّد ذلك ما رواه سيدنا عمرُ رضي الله عنه حيث قال: «كانت أموال بني النّضير ممّا أفاء الله على رسول الله ﷺ مِمّا لم يوجِف المسلمون عليه بِخَيْلٍ ولا ركابٍ، فكانت لرسول الله ﷺ خَاصَّةً، ينفقُ على أهْلِه منها نفقة سَنَتِه، ثمَّ يجعل ما بَقِيَ في السِّلاح والكُراعِ عُدَّةً في سبيل الله»[35].

ج ـ كيفيّة توزيعه ﷺ لأمواله من الفيء:

ترجم الإمام البخاري لكيفيَّة تقسيم النبيّ ﷺ لأموال بني قُريظة وبني النّضير لكونهما من أموال الفيء، فجعله تحت العنوان الآتي: كيف قَسَمَ النبيّ ﷺ قُرَيْظَة والنّضير وما أعطى من ذلك في نوائبه؟ ثمَّ أوْرَدَ حديث أنس بن مالك رضي الله عنه حيث يقول: «كان الرّجل يجعل للنّبي ﷺ النّخَلات حتّى افتتح قُرَيْظة والنّضير فكان بعد ذلك يَرُدّ عليهم»[36].

ولقد ذكر الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ كيفيَّة التّقسيم خلال تعليقه على هذا الحديث فقال: «ومحصّل القِصّة أنّ أرض بني النّضير كانت مِمّا أفاء الله على رسوله ﷺ، وكانت له خالِصَةً، لكنّه آثر بها المهاجرين، وأمرهم أن يعيدوا إلى الأنصار ما كانوا واسَوْهم به لما قدِموا عليهم المدينة، ولا شيء لهم، فاستغنى الفريقان جميعاً بذلك، ثمَّ فُتِحَت قريْظة لما نقضوا العَهْد، فحوصروا، فنزلوا على حكم سعد بن معاذ، وَقَسَّمَها النبيّ ﷺ في أصحابه،

(34) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، جـ 18، ص9.

(35) صحيح البخاري جـ 6، كتاب التفسير، باب قوله: «ما أفاء الله على رسوله»، ص528، والكُراع هو الخيل.

(36) المرجع السابق، جـ4، كتاب الخمس، باب «كيف قسم النبيّ ﷺ قريظة والنضير...»، ص515.

وأعطى من نصيبه في نوائبه، أي في نفقات أهله ومن يطرأ عليه، ويجعل الباقي في السّلاح والكراع عُدَّةً في سبيل الله»[37].

ويفهم من كُلّ ما تقدّم أنَّ أمْوال الفيء خاصَّة بالنّبيّ ﷺ، ينفقها كيف يشاء، ومن جملة من ينفق إليهم من سمّى الله تعالى في الآية: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ وهو رأي الجمهور[38]، ومذهب الإمام الشافعي: أنَّ خمس الفيء سبيل خمس الغنيمة، وأنَّ أربعة أخماسه كانت للنبيّ ﷺ، ولذلك كانت أموال الفيء تقسّم في عهد النبيّ ﷺ على خمسةٍ وعشرين سهماً: عشرون للنبيّ ﷺ يفعل فيها ما يشاء، والخمس يقسّم على ما يقسّم عليه خمس الغنيمة. والرّاجح في المسألة أنَّ أموال الفيء كانت خاصَّة بالنبيّ ﷺ ينفقها كيف يشاء، وبناءً عليه فإنَّ الفيء لا يخمّس، ودليله قول سيدنا عمر رضي الله عنه المتقدّم: **«كانت أموال بني النّضير مِمّا لم يوجِفِ المسلمون عليه بِخَيْلٍ ولا ركابٍ، فكانت لرسول الله ﷺ خاصَّة، ينفق على أهْلِهِ منها نفقة سَنَتِهِ، ثمَّ يجعل ما بَقِيَ في السّلاح والكُراعِ عُدّةً في سبيل الله»**[39].

وعلى الرّغم من أنّ مال الفيء كان حَقّاً خاصًّا به ﷺ، وخالصاً له ﷺ، يستطيع أن ينفقه على نفسه ﷺ وعلى أهل بيته ﷺ، لكنّه كان ينفقه على أهْلِ الحاجة؛ كي يخفّفَ عنهم من آثار الأزمة الاقتصاديّة، ويعاني هو بالتّالي منها (من تلك الآثار)، ولقد تحدّث الإمام النّووي رحمه الله عن جزءٍ من معيشته ﷺ خلال شرحه لقول سيدنا عمر رضي الله عنه فقال: **«قوله: ينفق على أهْلِهِ نفقة سنة أي يعزل لهم نفقة سنة، ولكنّه كان ينفقه قبل انقضاء السَّنَة في وجوه الخير،**

---

(37) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، جـ6، ص172 ـ 173.

(38) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، جـ18، ص11 ـ 12، بتصرف/ شرح النّووي على صحيح مسلم جـ12، ص69.

(39) رواه البخاري (تقدّم مكان تخريجه في الصفحة 12)، ورواه مسلم، صحيح مسلم مع شرح النّووي، جـ12، كتاب الجهاد والسِّير، باب حكم الفيء، ص70 (باختلاف يسير في اللفظ).

فلا تتِمّ عليه السَّنَة، ولهذا توفّيَ ﷺ ودرعه مرهونَةٌ على شعير استدانه لأهله، ولم يشبع ثلاثة أيامٍ تباعاً، وقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة بكثرة جوعه ﷺ وجوع عياله»[40].

وأرى أن أختم هذه النقطة ببيان الموارد الماليَّة للنبيّ ﷺ كما أوردها القاضي عياض رحمه الله تعالى، والتي من بينها خمس الغنيمة والفيء، فقال فيما نقله عنه الإمام النّووي رحمه الله تعالى، في شرحه على صحيح مسلم: صارت إليه بثلاث حقوق:

● **أحدهما**: ما وهب له ﷺ؛ وذلك وصيَّة مخيريق اليهودي له عند إسلامه يوم أحد، وكانت سبعة حوائط في بني النّضير، وما أعطاه الأنصار من أرضهم؛ وهو ما لا يبلغُهُ الماء، وكان هذا ملكاً له ﷺ.

● **الثاني**: حَقّهُ من الفيء من أرض بني النّضير حين أجلاهم، كانت له خاصّةً؛ لأنّها لم يوجِف عليها المسلمون بخَيْلٍ ولا ركاب. وأمّا منقولات بني النّضير فحملوا منها ما حملته الإبل غير السلاح كما صالحهم، ثمَّ قسمَ ﷺ الباقي بين المسلمين، وكانت الأرض لنفسه، ويخرجُها في نوائب المسلمين، وكذلك نصف أرض فَدَك، صالح أهلها بعد فتح خيبر على نصف أرضها؛ وكان خالصاً له، وكذلك ثلث أرض وادي القرى؛ أخذه في الصّلح حين صالح أهلها اليهود. وكذلك حصنان من حصون خيبر؛ وهما الوطيخ والسّلالم أخذهما صُلْحاً.

● **الثالث**: سهمه من خيبر وما افتتح فيها عَنْوَةً.

فكانت هذه كُلّها ملكاً لرسول الله ﷺ خَاصَّةً، لا حقّ فيها لأحَدٍ غيره، لكنَّه ﷺ كان لا يستأثِرُ بها، بل ينفقها على أهله والمسلمين والمصالح العامَّة، وكل هذه صدقات محرّمات التملُّك بعده[41].

---

(40) شرح النّووي على صحيح مسلم ـ جـ12، ص70.

(41) المرجع السابق، جـ 12، ص82.

وبذا يظهر لنا مِمّا تقدّم أنّه كانت للنبيّ ﷺ موارد ماليَّة خاصَّة، وكان باستطاعته أن ينفقها على نفسه وعلى أهل بيته وأن يعيش عيشة اليسار دون أن يوجّه له ﷺ أدنى لوم، لكنّه ﷺ كان يهتم بغيره أكثر من اهتمامه بنفسه وبأهل بيته، وظهر ذلك جَليّاً من خلال إنفاقه لتلك الموارد على أهْلِ الحاجة من المسلمين، وعلى المصالح العامَّة، والتي منها تجهيز آلة الجهاد المتمثّلة بالسّلاح والخيول، وقد قام بما قام به للتَّخفيف من آثار الأزمة الاقتصاديَّة الحادَّة التي كان يعاني منها مجتمعه ﷺ، والسؤال الذي يفرض نفسه بعد ذلك يَتمثّل بالآتي: كيف كانت معيشته ﷺ؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه في النّقطة الآتية.

3 ـ بيان معيشته ﷺ:

نترك السّيّدة عائشة رضي الله عنها لتروي لنا كيف كانت معيشة النبي ﷺ في بيوته، حيث ذكرت الآتي:

- «ما شبع آل محمّدٍ ﷺ منذ قدِمَ المدينة من طعامِ بُرٍّ ثلاثَ ليالٍ تِباعاً حتّى قبض»[42].

- «ما أكل آلُ محمّدٍ ﷺ أكْلتين في يومٍ إلاّ إحداهما تَمْرٌ»[43].

- «كان يأتي علينا الشّهر ما نوقِدُ فيه ناراً، إنّما هو التّمر والماء إلاّ أن نؤتى باللُّحَيْم»[44]، وذكر اللّحَيم بالتّصغير إشارة إلى قِلّته.

- «إنْ كُنّا لننظرُ إلى الهلال ثلاثة أهلّة في شَهرين، وما أوقِدَتْ في أبياتِ رسولِ

(42) صحيح البخاري، جـ 8، كتاب الرقاق، باب كيف كان عيش النبيّ ﷺ وأصحابه وتخليهم عن الدّنيا، ص468.

(43) المرجع نفسه وكذا الكتاب والباب والصفحة.

(44) المرجع نفسه وكذا الكتاب والباب والصفحة.

(45) أي عروة ابن أخت عائشة، وأمّه هي أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهم أجمعين.

الله ﷺ نارٌ، فَقلْت[45]: ما كان يُعيشُكم؟ قالت: الأسودانِ التّمرُ والماءُ، إلاَّ أنَّه قد كان لرسول الله ﷺ جيرانٌ من الأنصار، كان لهم منائح، وكانوا يمنحونَ رسول الله ﷺ من أبياتهم فَيَسقِينَاهُ»[46].

والقارئ لما روته السّيّدة عائشة رضي الله عنها يستطيع أن يأخذ فكرةً عن كيفيَّة معيشته ﷺ، والتي كانت مليئةً بِشَظَفِ العيش، مِمّا دفع بنسائه لأن يطلبن منه زيادة النّفقة دون أن تكونَ لديه طاقة على تحمُلها ﷺ، والقِصّة الواردة في هذا المجال يرويها سيّدنا جابر بن عبد الله رضي الله عنهما فيقول:

«دخل أبو بكر يستأذنُ على رسول الله ﷺ، فوجَدَ النّاس جلوساً ببابه لم يؤذَن لأَحدٍ منهم. قال: فَأُذِنَ لأبي بكر فَدَخل، ثمَّ أقبل عمر فاستأذن فأُذِن له، فوجَدَ النبيّ ﷺ. فقال يا رسول الله! لو رأيتَ بنت خارِجة[47]، سألتني النّفقة، فقمت إليها، فوجأتُ[48] عنقها. فَضَحِك رسول الله ﷺ وقال: **هُنَّ حولي كما ترى يَسْأَلْنَنِي النفقة. فقام أبو بكر إلى عائشة يَجَأُ عُنُقَها، وقام عمر إلى حفصة يَجَأُ عُنُقَها، كلاهما يقول**: تَسْأَلْنَ رسول الله ﷺ ما ليس عنده. فَقُلْنَ: والله لا نَسْأَلُ رسول الله ﷺ شيئاً أبداً ليس عنده، ثمَّ اعتزلَهُنَّ شهراً أو تسعاً وعشرين، ثمَّ نزلت عليه هذه الآية: ﴿**يا أيها النبيّ قل لأزواجك**... حتى بلغ: **للمحسنات منكنّ أجراً عظيماً**﴾[49].

ونلْمس من سبب نزول الآية أنَّ الوحي الرّبانيَّ يتدخّل لِيخْبرَ نساءَ النّبيّ

---

(46) المرجع نفسه، وكذا الكتاب والباب والصفحة، والمراد بالهلال الثالث، أي هلال الشهر الثّالث، وهو يرى عند انقضاء الشّهرين، وبرؤيته يدخل أوّل الشّهر الثالث.

(47) إشارة إلى زوجته.

(48) يقال: وَجَأ يَجأ وَجْئاً وَوِجاءً: دفعه بجُمع كفِّهِ في الصّدرِ أو العُنُق (المعجم الوسيط للدكتور إبراهيم أنيس وآخرون، جـ2، ص1012.

(49) صحيح مسلم، جـ10، كتاب الطّلاق، باب بيان أنّ تخيير المرأة لا يكون طلاقاً إلاّ بالنّية، ص80 ـ 81. والآيتان هما: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴿٢٨﴾ وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ فَإِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَٰتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 28 و29].

ﷺ اللّواتي طَلَبْنَ منه نَفَقَةً لا يطيق تحمُّلَها، بأنَّ لَهُنَّ الخيار: إمّا بالبقاء مع النّبيّ ﷺ بشرط أن يصبرن على الوضع المعيشي الصّعب الذي كان يعيشه، وإمّا بتطليقهنّ ليَخترْنَ العيش في مكان آخر، لأنّه ﷺ لا يستطيع تلبية طلبهنّ المتمثّل بزيادة النَّفَقَة، ويروي سيدنا جابر بن عبد الله رضي الله عنهما ذلك ـ إتماماً للرّواية السّابقة ـ فيقول: فبدأ بعائشة، فقال: يا عائشة! إنّي أريد أن أَعْرِضَ عَلَيْكِ أمراً أُحِبُّ أن لا تعجَلِي فيه حتّى تَسْتَشيري أبويك. قالت: وما هو يا رسول الله؟ فَتَلا عليها الآية. قالت: أفيك يا رسول الله أستشيرُ أبَوَيّ!! بل أختارُ الله ورسولَه والدّارَ الآخرة، وأسْأَلُكَ أن لا تخبرَ امرأةً من نسائك بالّذي قُلت. قال: لا تسألُني امرأةٌ منهُنَّ إلاّ أخْبَرتُها. إنَّ الله لم يبعثني مُعَنِّتاً ولا مُتَعَنِّتاً، ولكن بَعَثَني مُعَلّماً مُيَسّراً»[50].

ثمَّ اختارت زوجات النّبيّ ﷺ رسول الله ﷺ. قالت السّيدة عائشة رضي الله عنها: «**ثمَّ فَعَل أزواج النّبيّ ﷺ مِثْل ما فعلت**»[51].

وينتهي المطاف بسيّدنا محمّدٍ ﷺ من هذه الدّنيا ودرعه التي كان يجاهد بها في سبيل الله مرهونة على طعامٍ اقترضه لأهل بيته، وإن دلّ على شيءٍ فإنّما يَدُلُّ على أنَّ شظفَ العيش كان ملازماً لسيدنا محمّد ﷺ حتّى وفاته، والسّيّدة عائشة بوصفها شاهدة عيانٍ من قلب الحدث تروي ذلك فتقول: «**توفّي رسول الله ﷺ ودرعه مرهونةٌ بثلاثين صاعاً من شعير**»[52]. والباحث يستنتج من النُّصوص الواردة في بيان معيشته ﷺ أنّها اتّصفَتْ بالشّدّة والضّيق، بل يصل إلى قناعة تتمثّل بأنّ النّبيّ ﷺ كان فقيراً. والسؤال الذي يفرض نفسه بعد ذلك يتمثّل بالآتي: هل كان فقره ﷺ الذي أدّى إلى ضيق معيشته قَدَراً إلهيّاً عليه لا يد للنّبيّ في إيجاده، أم كان واقعاً اختاره ﷺ ليعيش فيه مع أنّه كان بإمكانه أن

---

(50) تَتمّة الرواية السّابقة في الكتاب نفسه والجزء والصّفحة.

(51) صحيح البخاري، جـ 6، كتاب التفسير، باب قوله: ﴿وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ...﴾، ص484.

(52) مسند الإمام أحمد، جـ 43، حديث، رقم 25998، ص137.

يعيش حياة اليَسَار والرّفاه؟ هذا ما ستحاول النّقطة التّالية الإجابة عليه.

4 ـ بيان فقره ﷺ: هل كان قدراً إلهيّاً عليه أم واقعاً مختاراً من قبله؟

لقد عاش سيدنا محمّد ﷺ في هذه الدّنيا عيشة الفقراء، وكذلك كان حال أهل بيته، لكنّ ذلك: هل كان قدراً إلهيّاً عليه؟ ـ أي إنّ الله سبحانه وتعالى قَدّر عليه أن يكون كذلك؛ لأنّ الأرزاق محدّدةٌ كما هي الآجال، أم إنَّ ذلك كان واقعاً مختاراً من قبله ﷺ، أي إنّه كان غنيّاً أو كان باستطاعته أن يكون غنيّاً، لكنَّه رفض الغِنى، وقام بإنفاق ماله في سُبُلِ الخير، وفضّل بالتَّالي أن يكون فقيراً وأن يعيش حياة الفقراء؟.

نترك الإجابة على هذا السؤال لسيدنا محمّد ﷺ حيث يقول: **«عَرَضَ عَلَيّ ربّي ليجعَلَ لي بطحاء[53] مكّة ذَهَباً قلت: لا يا ربِّ، ولكن أشْبَعُ يوماً وأجوع يوماً أو قال ثلاثاً[54] أو نحو هذا، فإذا جُعْتُ تضرَّعْتُ إليك وذكرتك، وإذا شبِعْتُ شَكَرْتُك وَحَمَدْتُك»**[55].

ويفهم من نصِّ الحديث أنّه كان باستطاعة النّبيّ ﷺ أن يكون غنيّاً من خلال عرض ربّه سبحانه وتعالى عليه ليجعل له بطحاء مَكّة المكرّمة ذهباً، لكنّه رفض ذلك، وسأل ربّه سبحانه وتعالى أن يجعل رزق آل محمّد ﷺ قوتاً. يروي سيدنا أبو هريرة رضي الله عنه أنَّ رسول الله ﷺ قال: **«اللَّهُمّ ارزق آلَ محمّدٍ قوتاً»**[56] وفي روايةٍ أخرى: **«اللّهم اجعل رِزْقَ آلِ محمّدٍ قوتاً»**[57].

---

(53) بطحاء: الأبطح: وهو المكان المتّسع يمرُّ به السّيل، فيترك فيه الرّمل والحصى الصّغار، ومنه أبطح مكة، جمع أباطح [المعجم الوسيط، جـ 1، ص61].

(54) شك في مدّة الجوع أي أو قال: أجوع ثلاثاً.

(55) سنن الترمذي، جـ 4، كتاب الزّهد، باب ما جاء في الكفاف والصّبر عليه، حديث رقم 2347، ص575 ـ [قال الترمذي: هذا حديث حسن].

(56) صحيح البخاري، جـ 8، كتاب الرّقاق، باب كيف كان عيش النّبيّ ﷺ وأصحابه... ص468 ـ 469.

(57) سنن الترمذي، جـ 4، كتاب الزّهد، باب ما جاء في معيشة النّبيّ ﷺ وأهله، رقم 2361، ص580 [قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح].

والقوتُ معناه ما يقوت البَدَنَ ويكفّ عن الحاجة، وهو ما يسمّى بالكفاف أو الكفاية، ولقد عَرّف الإمام القرطبي الكفاف فقال: هو ما يكفّ عن الحاجات، ويدفع الضّروريّات، ولا يلحق بأهْلِ التّرَفّهات. ولذلك فمعنى الحديث كما أفاده الحافظ ابن حجر: أكفهم من القوت بما لا يرهقهم إلى ذلّ المسألة، ولا يكون فيه فضولٌ تبعَثُ على التّرفّه والتّبسّط في الدّنيا[58].

وإنّ الحياة المعيشيّة التي تجري على صُنُوف النّاس ثلاثة؛ هي الفقر والغِنَى والكفاف، ولذلك ذكر الحافظ ابن حجر عن الإمام القرطبي قوله: «جَمَعَ الله سبحانه وتعالى لنبيّه ﷺ الحالات الثلاث: الفقر والغنى والكفاف؛ فكانَ الأوّلُ أولَ حالاته، فقام بواجب ذلك من مجاهَدَةِ النّفس، ثمّ فُتحت عليه الفتوح، فَصار بذلك في حَدّ الأغنياء، فقام بواجب ذلك من بذله لمستحقّه، والمواساة به، والإيثار، مع اقتصاره منه على ما يسُدُّ ضرورة عِيَاله؛ وهي صورة الكفاف التي مات عليها. قال: وهي حالةٌ سليمةٌ من الغنى المطغي والفقر المؤلم، وأيضاً فصاحبها معدودٌ في الفقراء؛ لأنّه لا يترفّهُ في طيّبات الدّنيا، بل يجاهِدُ نفسه في الصّبر على القدْر الزّائد على الكفاف، فلم يَفُتْه من حال الفقر إلاّ السّلامة من قَهْرِ الحاجةِ وذلّ المسألَة»[59].

ويفهم من قول القرطبي أنَّ النبيّ ﷺ كان غنيّاً بالأموال التي جاءته من الفتوح وكانت حَقّاً خالصاً له، لكنّه ﷺ كان ينفقها على أهْل الحَاجَة، وهذا المعنى سبقت الإشارة إليه خلال الحديث عن الموارد الماليّة للنّبيّ ﷺ وكيفيّة توزيعها ـ وارتضى لنفسه منها (الأموال) حياة الكفاف التي مات عليها ﷺ، والمندَرجة ضمن حَالَةِ الفقر، وبذلك يمكن أن نصل إلى المفهوم الآتي: إنَّ معيشة الكفاف أو الفقر التي عاشَها النّبيّ ﷺ ـ بعد أن فتح الله عليه الفتوح،

(58) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، جـ 11، ص229 بتصرّف، والإمام القرطبي هو صاحب كتاب المفهم وليس صاحب الجامع لأحكام القرآن.

(59) المرجع نفسه، وكذا الجزء والصّفْحَة.

وتوفّي بالتّالي عليها ـ لم تكن قَدَراً إلهيّاً محتوماً عليه، بل كانت واقعاً مختاراً من قبله ﷺ، أراد من خلاله أن يخفّف من أعباء الأزمة الاقتصاديّة عن أتباعه من خلال إنفاقه عليهم، حتّى جعل من حياته المعيشيّة كحياتهم، وسأل الله تعالى أن يكون كأحدهم خلال الحياة وبعد الممات. فقال فيما رواه عنه سيدنا أنس رضي الله عنه: «اللهمَّ أحْيِني مسكيناً، وأمتني مسكيناً، واحْشُرْني في زمرة المساكين يوم القيامة»[60].

والذي يزيد المفهوم السّابق تأكيداً ما ذكره القاضي عياض رحمه الله تعالى، حيث قال: «فانْظُرْ سيرة نبيّنا ﷺ وَخُلُقَه في المال تَجِدْه قد أُوتِي خزائِن الأرض ومفاتيح البلاد، وأحِلّتْ له الغنائم، ولم تُحَلّ لنبيٍّ من قبله، وفتِح عليه في حياتِهِ ﷺ بلاد الحجاز واليمن وجميع جزيرة العرب، وما داني ذلك من الشّام والعِراق، وجُلِبَتْ إليه من أخماسها وجزيتها وصدقاتِها ما لا يُجْبَى للملوك إلاّ بعضه، وهادتْهُ جماعَةٌ من ملوكِ الأقاليم، فما استأثَرَ بشيءٍ منه، ولا أمْسَك منه درهماً، بل صَرَفَهُ في مصارفه، وأغْنَى به غَيْرَه، وَقَوّى به المسلمين، وقال: ما يَسُرُّني أنَّ لي أحُداً ذَهباً يبيتُ عندي منه دينارٌ إلاّ دينارٌ أرصِدُه لِديْن»[61]، وأتَتْهُ دنانير مَرَّةً فَقَسَمَها، وبَقِيت منها سِتّةٌ، فَدَفَعَها لبعضِ نسائه، فلم يأخُذْه نومٌ حتى قام وَقَسَمَها وقال: «الآن اسْتَرحْتُ». وماتَ ودرعه مَرْهونةٌ في نفقة عياله، واقتصر من نفقتِهِ وملبسه ومسكنِهِ على ما تدعوه ضرورتُه إليه، وزهِدَ فيما سواه»[62].

---

(60) سنن الترمذي، جـ 4، كتاب الزّهد، باب ما جاء أن فقراء المهاجرين يدخلون الجنّة قبل أغنيائهم، حديث رقم 3353، ص577 [قال عنه الترمذي: هذا حديث غريب].

(61) هكذا ورد متن الحديث في كتاب الشّفا للقاضي عياض، وورد في صحيح البخاري بهذا المتن «ما يَسُرّني أنَّ عندي مِثْلَ أحُدٍ ذَهَباً تمضي عَلَيَّ ثالثةٌ وعندي منه دينارٌ إلاّ شيئاً أرصِدُه لِدَيْن» ـ صحيح البخاري، جـ 8، كتاب الرّقاق، باب قول النّبيّ ﷺ: ما أحبُّ أنّ لي مثل أحُدٍ ذهباً، ص464.

(62) كتاب الشّفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض، ص172.

ويجد الإنسان نفسه بعد ذلك مضطرًّا لأن يدخُلَ في غمارِ البحث عن الحكمة من اختياره ﷺ لأن يعيش مسكيناً أو فقيراً، وما هو الدّرس الذي أراد إيصاله إلينا من ذلك؟ .

5 ـ بيان الحكمة من اختياره ﷺ لعيشةِ الفقر:

لقد عاش ﷺ حياة الفقر لحِكَم لا يعلمها إلاّ من له باعٌ طويل بالغَوص في معاني النّفس الإنسانيّة العظيمة وفي مبادئها الجليلة، ولذلك فإنّنا نحن البشر نفهم بمفهوم يختلف عن ذلك الذي يفهمه سَيّدنا محمّد ﷺ، فنحن نعتمد على المال خلال فهمنا للفقر، أو خلال تصنيف النّاس ما بين غنِيّ وفقير. لكنّه ﷺ كان يعتمد على المبادئ والقيم الإنسانيّة، فبقدْرِ امتلاك الإنسان منها ـ ما بين الإقلال والإكثار ـ يكون غنيّاً أو فقيراً، مع الإشارة إلى أنَّ القيم الإنسانيَّة تكبَر عندما تحِلّ بالنّبيّ ﷺ ولا يكبَرُ بها.

ويتحدّث الأديب الأريب الدكتور مصطفى صادق الرّافعي رحمه الله عن سُمُوِّ فقره ﷺ فيقول: «كان النّبيّ ﷺ على ما يَصِفُ التّاريخ من الفقر والقِلّة، ولكنّه كان بطبيعته فوق الاستغناء، فهو فقيرٌ لا يجوز أن يوصف بالفقر، ولا تناله المعاني النّفسيَّة التي تَعْلُو بِعَرَضٍ من الدّنيا وتنزل بِعَرَضٍ، فما كانت به خَلَّةٌ تحدثُ هَدْماً في الحياة فَيرمِّمُها المال، ولا يتحرَّك في سَعْيٍ ينفِقُ فيه من نفسه الكبيرة ليجمع من الدّنيا، ولا كان يتَغَلّب بين البعيد والقريب من طمع أدرك أو طمعٍ أخفق، ولا نظر لنفسه في الحسبةِ والتّدبير لِتَدِرَّ معيشته فيحتلِبَها ذهباً أو فِضّةً ولا استقرَّ في قلبه العظيم ما يجعل للدّينار معنى الدّينار ولا للدّرهم معنى الدِّرْهَم»[63].

ويظهر مِمّا تقدّم أنّ النّبيّ ﷺ ما كان يعطي اهتمامه للدّرهم والدِّينار، إنّما

(63) انظر مقال «سُمُوّ الفقر في المصلح الاجتماعي الأعظم» للدكتور مصطفى صادق الرّافعي، وحي القلم جـ2، ص46.

كان يركّز جهدَه على نشر المبادئ والقيم الإنسانيَّة المحمودة، وإيجاد الحلول للمشاكل الاجتماعيَّة من خلال عَيْشِها أوّلاً ـ كما هو الحال بالنّسبة لمشكلة الفقر ـ ثمَّ تعويد النّاس من خلال الصّبر عليها، وإيجاد الحلول الملائمة لها بعد ذلك، وهذا هو وجه الحكمة من وراء اختيار النّبيّ ﷺ لأن يعيش فقيراً، لكونه كان مصلحاً اجتماعياً، فلقد عاش فقيراً عليه الصلاة والسلام ليس من باب حُبِّ الفقر، إنّما من باب:

أوّلاً: حُبّ الفقراء والمساكين.

ثانياً: عَيْش المشكلة المتمثلة بالفقر والصّبْر على مَشَاقِّها وصعوباتها، ليكون ذلك بمثابة درسٍ للآخرين يستفيدون منه، ويلتزمون تطبيقه خلال ابتلائهم بالفقر.

ثالثاً: إيجاد الحلول المناسبة من خلاله ﷺ لتلك المشكلة.

ولقد تحدّث الأديب الرّافعيّ رحمه الله عن الدّرس المستفاد من فقره ﷺ فقال: «هذا المصلح الاجتماعيّ الأعظم يلقي فقرُه اليوم درساً على الدّنيا العلميّة الفلسفيَّة، لا من كتابٍ ولا فِكر، ولكن بأخلاقه وعمله وسيرته؛ إذ ليس المصلح من فَكّرَ وكتب، ووعظ وخطب، ولكنّه الحيّ العظيم الذي تلتمسه الفكرة العظيمة لتحيا فيه، وتجعل له عمراً ذهنيّاً يكون مُصَرَّفاً على حكمها، فيكون تاريخُه ووصفُه هو وَصْفَ هذه الفكرة وتاريخها»[64]، ثمَّ قال بعد ذلك: «إنَّ ما وصفناه من فقر النّبيّ ﷺ، وأنّه لم يكن له عتيدٌ حاضرٌ، وأنّه لم يجعل نفسه في همِّ المال، ولا جَعَلَتْهُ نَفْسُهُ في همِّ الفقر، وأنّه لَقِيَ الحياة حاملاً لا محمولاً، واستقرّ فيها هادئاً لا مضطرباً ـ كُلُّ ذلك إنّما يثبِتُ للدّنيا أنّه خُلِقَ وبُعِثَ وعاش ليكون درساً عمليّاً في حَلّ المشكلات الاجتماعيّة يُعَلِّمُ النّاس أنّها لا تتعقّد بطبيعتها، ولكن بطبائعهم فيها، ولا تستمِرُّ بقُوّتها، ولكن بإمدادِ قواهم

(64) المرجع السابق، جـ 2، ص48.

لها؛ ولا تتغلب بصَوْلتها، ولكن بجزعهم منها؛ ولا تُعضِلُ من ذات نفسها، ولكن من سوء أثرهم عليها، وسوء نظرهم لأنفسهم ولها»[65]. ويمكن أن نلخّص الحكمة من وراء اختيار النّبيّ ﷺ لعيشةِ الفقر؛ بأنّه ﷺ كان مصلحاً اجتماعيّاً، وكان يعيش المشكلة ليتأسّى النّاس بسلوكه خلال التّعاطي معها، وهذا هو الدّافع الاساس الذي جعله مختاراً لعيشة الفقر في هذه الدّنيا، مع أنّه كان بإمكانه ﷺ أن يعيش حياة الغِنى واليَسار، ولذلك فإذا قرأنا الأحاديث التي وردت في بيان معيشته ﷺ، فما ينبغي علينا أن نقرأها زهداً وتقلُّلاً، ولا فقراً وجوعاً، ولا اختلالاً وحاجة كما تترجمها أنفسنا، بل يجب أن نقرأها شريعة اجتماعيّةً كانت تظهر على يد نبيٍّ مرسَلٍ من قبل ربّه سبحانه وتعالى. . .

6 ـ بَيَانُ دعوته ﷺ لِغنى صحابته رضي الله عنهم:

لقد عاش سيّدنا محمد ﷺ فقيراً لحكمة ورد بيانُها في مكانه، لكن هل يرضى لصحابته رضي الله عنهم أن يكونوا كذلك؟ أم أرادهم أن يكونوا أغنياء؟.

يروي سيدنا أنس رضي الله عنه فيقول: قالت أمُّ سُلَيْم أمّي: «يا رسولَ الله! خادِمُك أنَسُ، ادع الله له، قال: اللهُمّ أكثِرْ ماله وَوَلَدَه وبارِكْ له فيما أعطيْتَه»[66].

ويتحدّث سيدنا أنس رضي الله عنه عن بركة دعاء النّبيّ ﷺ له فيقول: والله إنَّ مالي لكثيرٌ، وإنَّ وَلَدي وَوَلَد وَلَدي لَيَتَعَادُّون على نحو المائة اليوم»[67].

---

(65) المرجع السابق، جـ2، ص53 ـ 54.

(66) صحيح البخاري، جـ8، كتاب الدّعوات، باب دعوة النّبيّ ﷺ لخادمه بطولِ العمر وبكثرة ماله، ص431.

(67) صحيح مسلم مع شرح النّووي، جـ16، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب فضائل أنس بن مالك رضي الله عنه، ص40.

وَوَرد في سنن التّرمذي عن أبي خَلْدَة قال: قُلْت لأبي العالية: سمع أنسُ من النّبيّ ﷺ؟ قال: خَدَمه عَشرَ سنين، ودعا له النّبيّ ﷺ، وكان له بستانٌ يحملُ في السَّنَة الفاكِهَةَ مَرَّتين، وكان فيها ريحانٌ كان يجيءُ منها ريحُ المسك»[68]، وإنّما كان ذلك كُلّه ببركة دعاء النّبي ﷺ له فيما يتعلّق بزيادة ماله وبأن يبارك له فيه.

والذي يزيد الأمر وضوحاً ما قاله سيّدنا محمّد ﷺ لِسَيّدنا سعد بن أبي وقّاص رضي الله عنه عندما زارَه في مرضٍ ألمّ به، بعدما سأله سيدنا سعد قائلاً له: «يا رسول الله: أُوصِي بمالي كُلّهِ، قال لا، قُلْت: فالشّطْرُ، قال لا. قُلْت الثّلُثُ، قال: فالثُّلُثُ والثُّلُثُ كثيرٌ، إنَّكَ أن تَدَعَ وَرَثَتَك أغنياء خيرٌ من أن تَدَعَهُم عَالَةً يتكَفَفُون النّاس في أيديهم»[69].

ويفهم من الحديث أنّ النبيّ ﷺ منع سيدنا سعداً من أن يوصي بماله كُلّه، بل منعه من أن يوصِيَ بشطرِه، وأذِن له بالثّلثِ، مُعَلّلاً له ذلك بأنه أفضل لورثته، وذلك حتى لا يتركهم فقراء من بعده، وحتّى لا يضطرُّون إلى سؤال النّاس ما بأيديهم من المال. وممّا ينبغي ذكره هنا أنه ورد عن النبي ﷺ أنّه كان يقول: **«اللهم إنّي أسألك الهدى والتّقى والعفاف والغنى»**[70]، لكنّ المراد بالغنى في الحديث ليس غنى المال إنّما هو **«غنى النّفس والاستغناء عن النّاس وعما في أيديهم»**[71] كما أفاده النووي. ويفهم مِمّا تقدّم أنّ النّبيّ ﷺ أراد لصحابته رضي الله عنهم أن يكونوا أغنياء، ولسنا الآن بوارد ذكر من كان غنيّاً من الصّحابة من

---

(68) سنن الترمذي، جـ 5، كتاب المناقب، باب مناقب لأنس بن مالك رضي الله عنه حديث رقم 3833، ص683 (قال الترمذي: هذا حديثٌ حَسَنٌ).

(69) صحيح البخاري، جـ4، كتاب الوصايا، باب أن يترك ورثته أغنياء خيرٌ من أن يتكفّفوا النّاس، ص388.

(70) صحيح مسلم مع شرح النّووي، جـ 17، كتاب الذّكر والدّعاء والتوبة والاستغفار، باب الأدعية، ص40 ـ 41.

(71) شرح النووي على صحيح مسلم، جـ 17، ص41.

أمثال سيدنا عُثمان بن عَفّان وسيدنا عبد الرّحمن بن عوف رضي الله عنهما وغيرهما، إنما أردنا توضيح مفهوم مُعَيّن لا غير...

7 ـ بيان دوره ﷺ في حَلِّ مشكلة العجز عن تسديد الدّيون:

تعتبر مشكلة العجز عن تسديد الدّيون أثراً من آثار الأزمة الاقتصاديّة، ولذلك فإنَّ النّبيّ ﷺ تَصَدّى لها، وكان له دورٌ في إيجاد حَلٍّ لها. وسيدنا أبو هريرة رضي الله عنه يروي: «**أنَّ رسول الله ﷺ كان يؤتى بالرجل الميّت عليه الدّين، فيسْألُ: هل ترك لدينه من قضاء؟ فإن حُدِّث أنّه ترك وَفَاءً صلّى عليه، وإلاّ قال: صَلّوا على صاحبكم، فلمّا فتح الله عليه الفتوح قال: أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن تُوفِّي وعليه دَيْنٌ فَعَليّ قضاؤه، ومن ترك مالاً فلورثته**»[72].

ولقد بيّن الإمام النّووي معنى قوله ﷺ: «**أنا أولى بالمؤمنين...**» فقال: «ومعنى هذا الحديث أن النّبيّ ﷺ قال: أنا قائمٌ بمصالحكم في حياة أحدكم وموته، وأنا وليُّه في الحالَيْن، فإن كان عليه دَيْنٌ قضيته من عندي إن لم يُخلّف وفاءً، وإن كان له مالٌ فهو لِوَرثَتِهِ لا آخذ منه شيئاً»[73].

ثمّ علّق عليه من جهة إن كان ﷺ يقضيه من خالص مال نفسه أم من بيت المال؟ فقال: «قيل إنّه ﷺ كان يقضيه من مال مصالح المسلمين، وقيل من خالص مال نفسه، وقيل كان هذا القضاء واجباً عليه، وقيل تبرّعٌ منه، والخلافُ وجهان لأصحابنا وغيرهم»[74]. والذي يهمّنا في بيان هذه النّقطة أنّ النّبيّ ﷺ قال: «**فمن تُوُفِّي وعليه دينٌ فَعَليّ قضاؤه**»، وهذا يُظهر أنّه كان يقضيه من خالص مال نفسه، ليكون له دورٌ ﷺ في علاج هذه المشكلة.

---

(72) صحيح مسلم مع شرح النّووي، جـ 11، كتاب الفرائض، ص60.
(73) شرح النّووي على صحيح مسلم، جـ 11، ص60 و61.
(74) المرجع نفسه، جـ 11، ص60.

8 ـ بيان دوره ﷺ في الإرشاد لتأمين عمل:

تعتبر البطالة أثراً من آثار الأزمة الاقتصاديّة، ولذلك فإنّ النّبيّ ﷺ كان يتدخّلُ لإيجاد حَلٍّ لتلك المشكلة كما هو الحال بالنّسبة لمجريات هذه القصّة التي رواها سيّدنا أنس بن مالك رضي الله عنه، حيث ذكر «أنَّ رَجُلاً من الأنصار أتى النّبيّ ﷺ يسأله فقال: أما في بيتك شيءٌ؟ قال: بلى حِلْسٌ[75]، نلبس بعضه وَنَبْسُط بعضه وَقَعْبٌ نَشْرَبُ فيه من الماء، قال: ائتني بهما، فأتاه بهما، فأخذهما رسول الله ﷺ بيده وقال: من يشتري هذين؟ قال رجل: أنا آخذهما بدرهم. قال: من يزيدُ على درهم؟ مرّتين أو ثلاثاً. قال رَجُلٌ: أنا آخذهما بدرهمين، فأعطاهما إياه، وأخذ الدّرهمين وأعطاهما الأنصاري، وقال: اشتَرِ بأحدهما طعاماً فانبذه إلى أهْلِكَ، واشْتَرِ بالآخر قَدّوماً فائتني به، فأتاه به، فَشَدّ فيه رسول الله ﷺ عوداً بيده، ثمَّ قال له: اذهب فاحتَطِبْ وبِعْ، ولا أرَيَنَّكَ خَمْسَة عشر يوماً، فذهب الرّجل يحتطب ويبيع، فجاء وقد أصاب عشرة دراهم، فاشترى ببعضها ثوباً وببعضها طعاماً. فقال رسول الله ﷺ: «**هذا خيرٌ لكَ من أن تجيء المسألةُ نُكْتَةً في وَجْهِك يوم القيامة، إنَّ المسألة لا تَصْلُح إلاّ لثلاثة: لذِي فَقْرٍ مُدْقِع[76] أو لِذِي غُرْمٍ مُفْظِعٍ[77] أو لِذِي دَمٍ موجِع[78]**»[79].

ولقد كان للدّكتور يوسف القرضاوي قراءةٌ خاصّة لهذا الحديث، حيث قال[80]: إنَّ النّبيّ ﷺ لم يعالج مشكلة السّائل المحتاج بالمعونة المادّيَّة الوقتيَّة

(75) الحِلْس: كساء يوضع على ظهر الدَّابَّة أو يفرش ويجلس عليه (المعجم الوسيط جـ 1، ص192).

(76) الفَقر المدقع: الفقر الشديد المذِلّ (المرجع نفسه جـ 1، ص290).

(77) الغرم المفظع: الدّين الثقيل.

(78) الدّم الموجع: الدّية الباهظة.

(79) سنن أبي داود، جـ 2، كتاب الزكاة، باب ما تجوز فيه المسألة، حديث رقم 1641، ص123 ـ 124.

(80) مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام للدكتور يوسف القرضاوي ص52 بتصرّف.

كما يفكّر كثيرون، ولم يعالجها بالوعظ، والتّنفير كما يصنع آخرون، بل أخذ بيد صاحب المشكلة، وأرشده بالتّالي إلى كيفيَّة معالجته لمشكلته بنفسه من خلال المقوّمات التي يمتلكها؛ حتّى وإن كانت صغيرة (حِلْس وقعب)، وأرشده بعد ذلك إلى العمل الذي يناسب شخصه وقدرته وظروفه وبيئته، وصنع له آلة العمل بنفسه، ثمَّ أعطاه فُرْصَة خمسة عشر يوماً، ليطمئنّ عليه بعد ذلك، إن كان العمل المختار ملائماً له أم لا، أو إن كان قد نجح في عمله أم لا.

وهكذا استطاع النّبيّ ﷺ من خلال إرشاده للأنصاري أن يخرجه من حالة البطالة التي كان يعاني منها، لكي يؤمِّن لقمة العيش لأهل بيته، ويكون بذلك قد أبعدَ عن الأنصاري آثار الأزمة الاقتصاديَّة.

9 ـ بيان إرشاده ﷺ لسائل كي يقترض على حسابه:

يأتي رَجُلٌ إلى النّبيّ ﷺ، فيسأله مالاً لحاجته إليه، فيرشده ﷺ إلى الاقتراض على حسابه، ثمَّ يقوم النّبيّ ﷺ بتسديده له بعد ذلك، ليقوم الرّجل بدوره بتسديده إلى صاحبه، وبيان ما تقدّم رواه سيّدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حيث قال: جاء رَجُلٌ إلى النّبيّ ﷺ[81]، فقال: «ما عندي شيء أعطيك، ولكن استقرض[82]، حتّى يأتِينَا شيءٌ فَنُعطِيك[83]. فقال عمر: ما كَلَّفَكَ الله هذا، أَعْطَيت ما عندك، فإذا لم يكن عندك فلا تكلّف. قال: فَكَره رسول الله ﷺ قَوْلَ عمر رضي الله عنه، حتّى عُرِفَ في وَجْهِه، فَقَال الرّجل: يا رسولَ الله: بأبي وأمّي أنت، فأَعطِ، ولا تخش من ذي العَرْشِ إقلالاً. قال: فتبسَّمَ النّبيّ ﷺ، وقال: بهذا أُمِرْت»[84].

(81) أي جاءه سائلاً مالاً.
(82) استقرض: استقرض على حسابي.
(83) فنعطيك: نُسَدّد لك قيمة القرض.
(84) مجمع الزّوائد ومنبع الفوائد للحافظ الهيثمي جـ 10، ص241، 242.

ويفهم من الحديث أنَّ النّبيّ ﷺ حَمَّل ذِمّته مالاً بقصد التّخفيف من أعباء الأزمة الاقتصاديَّة عن السّائل، الذي كان يريد أن يشتري شيئاً يحتاجه كما بَيَّنته رواية التّرمذي عندما قال له النّبيّ ﷺ: «**ما عندي شيء، ولكنْ ابتَعْ عَلَيّ، فإذا جاءنا شيءٌ قضيناه**».

10 ـ بيان دوره ﷺ في الاقتراض على حسابه لإكساء المحتاج وإطعامه:

كان ﷺ إذا رأى المحتاج عارياً وجائعاً يكسوه ويطعمه؛ ولو كان ذلك من خلال الاقتراض من الغير للقيام بهذا الأمر، ورد بيان ذلك من خلال ما رواه عبد الله بن الهوزني عندما قال: لقيت بلالاً مؤذّن رسول الله ﷺ بحلب: فقلت: يا بلال! حَدِّثني كيف كانت نفقة رسول الله ﷺ؟ قال: ما كان له شيء، كُنْتُ أنا الذي ألي ذلك منه[85] منذ بَعَثَه الله تعالى إلى أن تُوُفِّي، وكان ﷺ إذا أتاه الإنسان مُسْلماً فرآه عارياً، يأمرني فأنطلق فأستقرض فأشتري له البُردة، فأكسوه وأطعمه...»[86].

والهدف من فعله ﷺ ـ كما بيَّنه أمين صندوقه بلال رضي الله عنه ـ يتمثّل بالتّخفيف من آثار الأزمة الاقتصاديَّة على المحتاجين إلى الكساء والطّعام، خصوصاً أولئك الذين دخلوا في دين الله تعالى حديثاً كما يظهر من الرّواية التي بين أيدينا.

الخاتمة

تبيّن من خلال هذا البحث أنّه كان للنّبيّ ﷺ دورٌ في إدارة أو معالجة الأزمة الاقتصاديَّة التي كان يعاني منها مجتمعه ﷺ. وقد ظهر ﷺ خلال قيامه بذلك غالباً بمظهر الصّفة الشّخصيَّة أو الذّاتيّة، ولم يظهر بمظهر صاحب الصّفة

---

(85) أي أنا الذي أتَوَلّى أمر ماله ﷺ.

(86) سنن أبي داود، جـ 3، كتاب الإمارة، باب في الإمام يقبل هدايا المشركين، حديث رقم 3055، ص168.

التّشريعيَّة أو النبويَّة. لذلك فإنَّ تصرفاته في مجال معالجة الأزمة الاقتصاديَّة كان لها طابع التّصرّف الفرديّ.

ولقد ظهر نتيجة البحث أنَّ النّبيّ ﷺ كان يتعوّذ من الفقر لشدّته وصعوبته، وأنَّه كانت تأتيه الموارد الماليَّة من الغنائم والفيء؛ والتي خَصَّصَها له النّصّ القرآنيّ، وما وَهَبَه له بعض صحابته رضي الله عنهم، وكان باستطاعته أن يعيش حياة الغنى بها، لأنّها أموال خاصَّة له، لكنّه ﷺ كان يهتمّ بصحابته الفقراء والمحتاجين أكثر من اهتمامه بنفسه وأهل بيته، ولذلك كان ينفق القسم الأكبر من تلك الموارد عليهم. واختار عيشة الفقر بإرادته لحكمةٍ أراد بيانها لأولئك الذين يعانون من آثار مفردات الأزمة الاقتصاديَّة، وتتمثّل بضرورة الاقتداء برسول الله ﷺ والتّأسّي به في هذا المجال، فكما أنَّه صَبَر على تلك المعاناة النّاتجة عن تلك الأزمة فعليهم أن يصبروا. . .

كما تضمّن هذا البحث أمثلة لما قام به ﷺ من باب التّخفيف عن صحابته رضي الله عنهم من آثار مفردات الأزمة الاقتصاديَّة. . .

وينبغي على من يستطيع القيام في هذا العصر بدورٍ ما في هذا المجال، أن يقوم بدورٍ مشابهٍ لما قام به ﷺ في عصره، لما في ذلك من آثارٍ إيجابيّة تظهر على أولئك الذين يعانون من آثار مفردات الأزمة الاقتصاديَّة، بهدف التّخفيف من وطأتها عنهم أو إزالتها كُلّيّاً.

والحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصّالحات وآخر دعوانا أن الحمدُ لله ربِّ العالمين.

* * *

المصادر والمراجع

1 ـ **القرآن الكريم**.

2 ـ **تفسير القرآن العظيم** لابن كثير، دار الكتب العلميَّة، بيروت ـ لبنان، ط1، 1418هـ/ 1997م.

3 ـ **تهذيب سيرة ابن هشام** لعبد السّلام هارون، مؤسّسة الرِّسالة، بيروت، لبنان، ط10، 1405هـ/ 1984م.

4 ـ **الجامع لأحكام القرآن الكريم** للقرطبي، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، لا ط، 1413هـ/ 1993م.

5 ـ **الرّحيق المختوم** لصفيّ الرّحمن المبار كفوري، دار المؤيّد، الرّياض، السّعوديَّة، 1421هـ/ 2000م.

6 ـ **سنن أبي داود**، أبو داود، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1408هـ/ 1998م.

7 ـ **سنن الترمذي**، التّرمذي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان، لا ط، لا ت.

8 ـ **سيدنا رسول الله** ﷺ لعبد الله سراج الدّين، مكتبة دار الفلاح، حلب، سورية، ط7، 1410هـ/ 1990م.

9 ـ **صحيح البخاري**، البخاري، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1، 1407هـ/ 1987م.

10 ـ **صحيح مسلم بشرح النّووي**، النّووي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1347هـ/ 1929م.

11 ـ **فتح الباري بشرح البخاري**، ابن حجر العسقلاني، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان، ط2، لا ت.

12 ـ **القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً**، سعدي أبو جيب، دار الفكر، دمشق، سورية، ط2، 1408هـ/ 1998م.

13 ـ **كتاب الشّفا بتعريف حقوق المصطفى** للقاضي عياض، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ/ 2001م.

14 ـ **مجمّع الزّوائد ومنبع الفوائد**، الهيثمي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، لا ط، لا ت.

15 ـ **مسند الإمام أحمد**، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1420هـ/ 1999م.

16 ـ **مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام**، الدكتور يوسف القرضاوي، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، 1408هـ/ 1988م.

17 ـ **معجم المصطلحات الاقتصاديّة في لغة الفقهاء**، الدكتور نزيه حمّاد، الدار العالميّة للكتاب الإسلاميّ، الرياض، السعوديّة، ط3، 1415هـ/ 1993م.

18 ـ **المعجم الوسيط**، الدكتور إبراهيم أنيس وآخرون، ط2، لا ت، لا ذكر للدّار ولا للبلد.

19 ـ **وحي القلم**، للدكتور مصطفى صادق الرّافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، لا ط، لا ت.



مقدمة

المشكلات الاجتماعية ظاهرة لازمت الإنسان منذ بدء الخليقة، فمنذ استقرار الإنسان على الأرض، وتلمس أسس الحضارة الأولى، عرف الإنسان أنواعاً مختلفة من العراقيل الاجتماعية، التي من شأنها أن تعيق مسيرته الحياتية، وبدون شك فإنه مع تطور الحضارة الإنسانية، تطورت وتنوعت المشكلات الاجتماعية، فكل عصر من العصور وكل مجتمع من المجتمعات، عاش فيها الإنسان، عرف خلالها مجموعة من المشكلات الاجتماعية التي تتلاءم وظروف كل عصر وكل حقبة زمنية.

فمع تطور المجتمع الإنساني، تطورت وتنوعت معه المشكلات الاجتماعية، للدرجة التي يمكن معها القول بأنه يمكننا التعرف على تاريخ الإنسان من خلال دراسة تاريخ مشكلاته الاجتماعية.

والمجتمع العربي، شأنه شأن كافة المجتمعات، عرف أبناؤه على طوال تاريخه أنواعاً متعددة من المشكلات الاجتماعية، كل منها يعطي لنا فكرة واضحة عن طبيعة التغيرات والتحولات التي عرفها هذا المجتمع، فمن المؤكد أن ما يعانيه أبناء هذا المجتمع في الوقت الراهن من مشكلات، يختلف كل الاختلاف عما كان يعانيه أسلافنا في الحقب الماضية. وإذا ما راجعنا الكثير من المشكلات الاجتماعية، كل منها يعطي لنا فكرة واضحة عن طبيعة التغيرات والتحولات التي عرفها هذا المجتمع، فمن المؤكد أن ما يعانيه أبناء هذا المجتمع في الوقت الراهن من مشكلات، يختلف كل الاختلاف عما كان يعانيه أسلافنا في الحقب الماضية. وإذا ما راجعنا الكثير من المشكلات الاجتماعية التي عرفها أبناء هذا المجتمع، سنجد أن منها ما يتسم بصفة الديمومة والاستمرار، بمعنى أن هناك الكثير من المشكلات، التي عرفها أبناء هذا المجتمع وما زالوا يعرفونها حتّى هذا الوقت، وسوف يتعرضون لها أيضاً في المستقبل، من هذه المشكلات، تأتي ظاهرة الطلاق، باعتبارها أحد أهم المشكلات الاجتماعية التي عرفها تاريخ الأسرة ليس فقط على مستوى المجتمع العربي، بل وفي كافة مجتمعات العالم على حد السواء.

فظاهرة الطلاق ظاهرة قديمة قدم التاريخ حيث أكدتها الديانات السماوية والقوانين الوضعية، والطلاق هو أحد نهايتي الزواج، فالزواج إما أن ينتهي بالموت وإما أن ينتهي بالطلاق. وانتهاء الرابطة الزوجية بالطلاق وطبيعة الحياة وواقع المعيشة فيها، قد يكون أحد طرفي الزواج أخطأ في اختياره، فلا شك أن الطلاق يكون سبيل خلاص، وإذ كان لا بد من الطلاق، حينما تستحكم النفرة بين الزوجين، حينما تنسد جميع الطرق المؤدية إلى عودة الوئام والصفاء

والمحبة، فإنه لا بد أن نأخذ في الاعتبار بما هو الاقتراب إلى مقاصد الشريعة، والعمل على تخفيف ما ينتج عن الطلاق من مأساة تكون خسارة المرأة المعنوية أكبر من خسارة الرجل المادية، فبعد انفراط عقد الزواج، تظهر مشكلات جديدة للمطلقات تختلف عن المشكلات التي كانت بين الزوجة وزوجها قبل الطلاق.

من هنا تظهر الأهمية الكبيرة لهذه المشكلة الاجتماعية، فالطلاق ليس مجرد انقطاع علاقة وإن شرعية، بل تترتب عليه مشكلات أخرى، تجعله أحد أهم المشكلات الاجتماعية التي عرفها الإنسان خاصة في العصر الحديث.

لقد أوضحت العديد من الدراسات الاجتماعية، المشكلات الكبيرة التي تترتب على الطلاق، ففي بحث عن المشكلات الأسرية في المجتمع المصري، خلصت الدراسة إلى أن واحداً من أهم المشكلات التي تترتب على الطلاق هو جنوح الأبناء[1].

وفي دراسة أخرى أظهرت النتائج أن أبناء الأسر المطلقة يعانون من الكثير من المشكلات السيكولوجية، مثل الاكتئاب والعنف والوسواس القهري[2].

كما بينت دراسة أخرى أيضاً أن أبناء الأسر المطلقة يعانون ويواجهون في حياتهم التعليمية الكثير من المشكلات، لعل أهمها التسرب من الدراسة وانخفاض المستوى التعليمي[3].

وكثيرة هي الدراسات التي أكدت على النتائج السلبية الخطيرة التي تترتب على مشكلة الطلاق في الأسرة، فوظائف الأسرة وأهدافها وتماسكها ووحدتها البنائية، كل هذه الجوانب تصبح معرضة للخطر في ظل هذه المشكلة.

---

(1) عباس إبراهيم، دراسة عن المشكلات الأسرية في المجتمع المصري، 2001، ص124.

(2) سامية حسن الإمام، دراسة عن المشكلات السيكولوجية لأبناء الأسر المطلقة في المجتمع المصري، 1998، ص412.

(3) علي سعد الدين، دراسة عن أبناء الأسر المطلقة بمصر، 1988، ص325.

في ضوء كل هذه الاعتبارات، كان اتجاه الباحث في الدراسة الراهنة، نحو بحث مشكلة الطلاق في المجتمع العربي، ومن هنا تأتي هذه الدراسة لتبحث في موضوع: الطلاق بوصفه نموذجاً للمشكلات الاجتماعية للمرأة في المجتمع العربي.

إن وجود مجتمع بدون مشكلات اجتماعية هو مجتمع خيالي أو فاضل والحقيقة الثابتة أن الحياة في أي مجتمع لها مظاهرها الإيجابية والسلبية ولها مزاياها وعيوبها، وتشكل دراسة المشكلات الاجتماعية جانباً هاماً في فهم هذه الظواهر، ونظراً لاهتمامنا بضرورة المساهمة ولو بجزء بسيط في هذا الموضوع لما له من أهمية بالغة بالنسبة للأسرة العربية بصفة عامة فإن الكشف عن المشكلات التي تواجه المرأة المطلقة، تكون نتائجها المباشرة هو إدراك أسبابها وأبعادها المختلفة، والكشف عن أغوارها والتعرض لدراستها من جميع النواحي النفسية والصحية والاجتماعية، والإيمان بأن لها تأثيراً كبيراً في حياة الأطفال والأسرة والمجتمع ككل، حيث إن حسن فهم هذه الظاهرة يعتبر من العوامل الأساسية في تنمية المجتمع وتقدمه وتحقيق ازدهاره المستقبلي، ويتم ذلك من خلال فهم المشكلات التي تواجه المرأة المطلقة.

من هنا تأتي هذه الدراسة لبحث أهم الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تشكل حدود مشكلة الطلاق بالنسبة للمرأة في المجتمع العربي، وفي ضوء ذلك يطرح الباحث مشكلة دراسته على هيئة قضية عامة مؤداها:

الملامح الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تشكل الحدود العامة لمشكلة الطلاق لدى المرأة العربية المطلقة.

المشكلات التي تواجه المرأة المطلقة:

عقب الطلاق مباشرة تؤدي تماماً بنفسية المطلقة التي ينظر إليها أقرب المقربين لها نظرة الجرم والخطأ، مع عدم الإفصاح عن ذلك، أو قد تفسر نظرتهم العادية لهم بهذا التفسير، زد على ذلك اعتبار كل خطواتها محسوبة

عليها من المجتمع، حتى الخطوات السوية تفسر خطوات غير سوية، مما يؤدي إلى أحد أمرين إما إلى انطواء المطلقة وتحديد نفسها في دائرتها الخاصة وهذا في حد ذاته مشكلة، أو لا تلقى أي اهتمام لما يدور حولها وتنفتح على المجتمع بطريقة عادية قد تؤدي بها إلى الزلل وهذا في حد ذاته مشكلة أخطر[4].

إن المجتمع العربي يوصم المرأة المطلقة بوصمة غير مستحبة بحيث يتعسر زواجها مرة ثانية من رجل آخر لكونها مطلقة فقط، بعد انفراط عقد الزواج، تظهر مشكلات جديدة عند المطلقين تختلف عن المشكلات التي كانت بينهما قبل تقطع أوصال رباطهما، فتمثل المشاكل النفسية والعصبية والمالية والاجتماعية محل النزاعات الشخصية والمشاحنات الزواجية، إذ يقوم كل منهما بإعادة النظر في طريقة تفكيره وأسلوب تعامله مع الناس ليقوِّم ذاته ويصحح أخطاءه ويشخص علله بشكل صحيح، تبدأ المحاسبة الذاتية ومراجعة المواقف المتطرفة والمرنة والتفكير المتقلب والمتناقض عند كل المطلقات لكي لا تتكرر مستقبلاً في تجارب جديدة، وتظهر آثار التجربة الفاشلة الأولى مترجمة في شكل آلام وندم وانكسارات نفسية ونزوع للانتقام وتمزق في المشاعر والتفكير بالإقدام على الانتحار أو الكره النفسي فضلاً على المعاناة الروتينية في متابعة إجراءات الطلاق ما بين المحامي والمحكمة التي تأخذ فترة طويلة فتجعل حياة المطلقة أكثر بؤساً وشقاءً واضطراباً، الأمر الذي تجعله تنظر إلى من حولها برؤية غير واضحة وصافية بل معتمة.

إن المطلقة في المجتمع الأمريكي لا يصمها المجتمع بسمة سيئة ولا ينظر إليها على أنها منحرفة عن قدسية الزواج ولا يؤثر طلاقها على مكانتها المهنية أو الأسرية أو الاقتصادية وهذا عكس ما كان عليه قبل خمسين عاماً

(4) جبارة عطية جبارة، المشكلات الاجتماعية والتربوية، دار المعرفة الجامعية: الإسكندرية، 1992، ص108 و109.

عندما كان الطلاق موصوماً بوصمة الخطيئة ولا ينظر إلى المطلقين نظرة محترمة وبالذات المطلقة.

وأبرز المشاكل التي تواجه المرأة المطلقة هو عوزها المالي الذي كان يقوم به الزوج أثناء الزواج على الزوجة والأبناء مما يؤدي ذلك إلى انخفاض مستوى عيشتها بنسبة 75٪ بينما يرتفع مستوى عيش المطلق بنسبة 42٪.

حيث أطلق علماء الاجتماع الأمريكان على المطلقات «ربات البيوت الفقيرات» أو «الفقر المؤنث» إذ أضحت المطلقة بعد طلاقها متعبة جسدياً بسبب عملها خارج المنزل وداخله وبتركيزها المكثف على أبنائها وهي لا تملك مصادر مالية كافية لسد احتياجات المنزل اليومية المتزايدة، التي لم تألفها سابقاً بسبب قيام الزوج بهذه المهام، هذا من جانب ومن جانب آخر فإن نظرتها لذاتها لا تكون إيجابية فلا تتوحد معها بل يحصل انفصام بين الذات الفردية والأنا الاجتماعية عندها[5].

وزواج المطلقة من رجل آخر قد يخلق مشكلة مزدوجة الأبعاد، فمن جهة يعاملها الزوج الجديد على أنها امرأة من الدرجة الثانية فشلت في حياتها الأولى، وقد يجعل من حياتها جحيماً دون أن يدري إذا ما وجهها إزاء بعض الأمور بما يتلاءم مع وجهة نظره ويذكر لها بين الحين والحين حياتها السابقة حتى لا تكرر سلوكيتها في حياتها الحالية، من جهة أخرى تقع المرأة فريسة المقارنة بين قديم وآخر جديد. فالمطلقة لم تعد متزوجة وهي كذلك لم تعد عزباء ولا يوجد أدنى التزام لدى أصدقاء أو أقارب المطلقة بترتيب زواج جديد لها[6].

وتواجه المرأة المطلقة في العالم بصورة عامة مشكلة أخرى، وهي أن

(5) معن خليل عمر، دراسة عن المشاكل التي تواجه المرأة المطلقة، عمان 2000، ص237.

(6) علياء شكري، الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسرة، القاهرة، دار المعارف، 1981، ص273.

فرصتها للزواج مرة أخرى أضيق وأقل مقارنة بالرجل بالإضافة إلى ما يقابلها من مشكلات اقتصادية وهذا ناتج عن التميز ضد المرأة في العمل، وكذلك تأخر أو حتى رفض زوجها السابق دفع نفقات حضانة الأطفال، ويبدو في كثير من المجتمعات بأن النساء المطلقات أكثر تعرضاً للضغط النفسي وبالتالي المشاكل النفسية من الرجال بوجه عام، وبالنسبة للزوجة المطلقة فإن التغيرات التي تطرأ على حياتها هي في الغالب تغيرات جذرية، وفي الكثير من البلدان تجد المرأة المطلقة والتي لها أطفال في البلدان الأوروبية والأمريكية نفسها منقطعة في اتصالاتها مع الكثير من الناس الكبار، أي أنها محصورة في أغلب أوقاتها في عالم الأطفال. إلا أن المرأة العربية عامة لا تواجهها هذه المشكلة إذ تلعب الأسرة الكبيرة، أو الممتدة دوراً مهماً إذ لا زالت الأسرة تؤدي وتقوم بنوع من الرعاية والحماية لأبنائها سواء أكانوا مطلقين أو متزوجين وعليه فإن المرأة المطلقة في المجتمع العربي مثلاً قد لا تبقى وحيدة ولا تواجه مصاعب الحياة بمفردها وذلك لأن أسرتها في أغلب الأحيان على استعداد لمد يد المساعدة والعون، كما أنها تستقبل ابنتها المطلقة للعيش معها كأحد أفرادها، كما كانت قبل الزواج[7].

الآثار الاجتماعية المترتبة على الطلاق:

أولاً ـ أثر الطلاق على الأطفال:

إن العلاقة بين الطلاق وعواقبه بالنسبة للأطفال يشغل أفكار المتخصصين في العلوم الاجتماعية، والمسؤولين في المجتمعات وكذلك عامة الناس. فمن الظاهر أن أطفال الأسر المطلقة لا يختلفون عن غيرهم من الأطفال الذين يعيشون في أسر كاملة لم يفرقها الطلاق، إنهم قد يلبسون الملابس نفسها أو يشاهدون برامج الإذاعة المرئية ذاتَها، ويسمعون الإذاعة المسموعة أو يذهبون

(7) علي الحوات وآخرون، دراسات في المشكلات الاجتماعية، طرابلس، 1985، ص283.

إلى المدرسة نفسها ولكنهم في الواقع يختلفون، فبرغم من أن الطلاق لم يعد وصمة عار في الكثير من المجتمعات إلا أنه يمثل سلسلة من المشاكل والمعاناة التي تميز هؤلاء الأطفال عن غيرهم(8).

يقول الدكتور (ألبرت سولنت) مدير مركز دراسة الطفل في جامعة بل في أمريكا «إن الطلاق يمثل أكبر وأخطر، وربما أعقد أزمة نفسية وصحية تواجه أطفال الثمانينات».

إن صدمة الطلاق بالنسبة للطفل ومحاولة التكيف مع حقيقة أن والديه مطلقان، يمكن أن تكون مؤلمة ومؤثرة على نفسيته، وفي هذا الشأن يقول أحد علماء النفس «إن صدمة الطلاق تأتي في المرتبة الثانية بعد صدمة الموت، فيشعر الأطفال بضياع عميق وكبير، وبأنهم أصبحوا معرضين لقوى لا يستطيعون السيطرة عليها». ونتيجة لذلك ظهرت في العديد من البلدان الأمريكية والأوروبية جماعات التوجيه والإرشاد في المدارس، وفي المحاكم، وكذلك المكاتب الاستشارية الخاصة لمساعدة الأطفال خلال فترة انتقالهم من الحياة في أسرة متكاملة مع والديهم الاثنين إلى حقيقة الحياة مع واحد منهم فقط. إن المدارس التقليدية، لا تريد أن تتدخل في حياة الطفل خارج المدرسة، ولكن في الوقت الحاضر أصبحت توجه انتباهاً إلى حاجات ومتطلبات ومحاولة مساعدة الأطفال الذين يأتون من أسر مفككة عامة والمطلقة خاصة، وإذ أن الكثير من الأطفال يحضرون معهم مشاكلهم وغضبهم إلى المدرسة، إذ يدخلون في نزاعات مع زملائهم من الطلاب في المدرسة ويسببون بعض المشاكل داخل الفصل الدراسي، الشيء الذي يلقي على المدرسين أعباء مساعدة هؤلاء الأطفال باعتبار أن والديهم المطلقين ليسوا على استعداد أو قادرين على التفرغ للعناية بمشاكل أبنائهم، إذ أنهم في كثير من الأحوال يكونون هم أنفسهم في حاجة إلى المساعدة والنصح والإرشاد.

(8) علي الحوات وآخرون، مرجع سابق، ص283.

كما أن تكيف الأطفال مع فترة ما بعد الطلاق ليست بالأمر السهل وخاصة عند زيارتهم لأحد الوالدين غير الحاضنين ومجابهتهم لأوضاع وأمور محيرة ومعقدة في الكثير من الأحيان، والوالدان قد يزيدان هذا الوضع تعقيداً أو إرباكاً وحيرة.

وقد يبرز ما يسميه البعض (بمشكلة الولاء) فمثلاً قد توحي الأم للطفل بأن لا يحب أباه، أو يقوم الأب بإجراء مماثل. إذ أن بعض الوالدين قد يخلق القصص والأخبار الكاذبة على الطرف الآخر محاولاً تحميله مسؤولية حدوث الطلاق، إن الطلاق يمثل مشكلة وصدمة نفسية بالنسبة للطفل، إذ أن الأطفال وخاصة الصغار منهم الذين تكون درجة فهمهم وإدراكهم للأمور بسيطة ومحدودة، وقد يفسرونه على أنه علامة على رفض والدهم أو والدتهم لهم، فهو لم يعد يحبهم ولا يريد إعالتهم، وتكون الصدمة أشد وقعاً عندما يعتقد الأطفال أن زواج والديهم كان قبل ذلك سعيداً.

وفي هذا السياق يشير (وليام جود) عالم الاجتماع الأمريكي الذي كتب كثيراً في مجال علم الاجتماع العائلي، إلى أن فترة ما قبل الطلاق هي فترة الصراع والغضب والمشاكل التي تصل إلى حد العنف بين الزوجين هي التي لها الأثر الكبير على الأطفال وهي الأصعب عليهم من الطلاق في حد ذاته. وتؤيد لويتز (وليام جو) في هذا الموضوع حيث أجرت بحثاً في أمريكا سنة 1979 على عينة من الطلاب جاءوا من أسر حدث فيها طلاق، وهم لا يزالون دون السادسة عشرة من عمرهم فوجدت أن (50٪) منهم كانت فترة ما قبل الطلاق هي أصعب فترة بالنسبة لهم وأن (30٪) كانت فترة ما بعد الطلاق هي الصعبة وأن (25٪) منهم لم يمثل الطلاق بالنسبة لهم أي مشكلة، وقد أفاد (60٪) من هؤلاء الأطفال بأن بيوتهم كانت مليئة بالنزاع والصراع بين والديهم الذي وصل إلى حد العنف «أي الضرب» وبذلك فهم يعتقدون أن الطلاق كان بمثابة صمام الأمان الذي أزال الضغط والتوتر الذي كان في بيوتهم وقد وصف بعض الطلاب نماذج من المشاكل التي كانوا يعانون منها في فترة ما قبل الطلاق ومنها:

1 ـ الخوف من العنف داخل الأسرة أي خوفهم من أن والديهم قد يضرون بعضهم بعضاً جسمياً.

2 ـ التردد في إحضار أصدقائهم إلى البيت، مخافة أن يرى هؤلاء الأصدقاء نماذج من الصراع والمشاكل التي يعاني منها والداهم.

3 ـ أن الخلاف والنزاع والتنافر بين الوالدين، أدى في بعض الأحيان إلى حدوث مشاكل مادية، إذ كثيراً ما يرفض الأب القيام بتوفير احتياجات الأسرة.

أما فيما يخص الطلاب الذين يرون أن فترة ما بعد الطلاق هي الصعبة بالنسبة لهم، فقد كانت تضايقهم القضايا الآتية:

1 ـ الشعور بالخجل عندما يتحدث أصدقاؤهم بالسخرية من والديهم المطلقين.

2 ـ فقدانهم لرفقة وعطف والدهم.

3 ـ فقدانهم للأب الذي هم في حاجة إلى قيادته، أي فقدانهم للقدوة والمثال.

4 ـ بعض الأطفال الذين تركهم والدهم مع أمهاتهم بعد الطلاق أصبحوا يشتغلون في سن مبكرة لمساعدة والدتهم مادياً، وقد شعر هؤلاء بأنهم فقدوا الكثير من الوقت في العمل دون الاهتمام بأنفسهم حينما كانوا في مرحلة النمو والنضج الجسمي والعاطفي والاجتماعي.

5 ـ يعتقد البعض بأنه كان من الممكن أن يحقق الكثير في الحياة لو بقي الأب معهم في الأسرة[9].

ومن الواضح أن الأطفال الذين ينشؤون في أحضان أسرة سعيدة يتمتعون

---

(9) علي الحوات وآخرون، مرجع سابق، ص284 و285.

بصحة نفسية ووجدانية جيدة، وهذا في الوقت الذي يفقد الأطفال الذين يربون في ظل أسرة تفتقر إلى الحنان والانسجام هذه السعادة حتى ولو لم يحدث طلاق بين الأبوين.

كما تؤكد الدراسات على وجود ارتباط قوي بين الجنوح وعدم الاستقرار الأسري.

وغياب الأب يؤدي إلى فقدان النموذج والقدوة عن الأسرة، مما يؤدي إلى فقدان القدوة الذي يمكن أن يحتذي به الطفل فيحدث إخفاق في تنشئته على نحو مناسب وملائم وسوي، وتشير الأبحاث إلى أن الانفصال الذي يعني تفاعل الزوجين ولو كان ذلك في ظل تعاسة عائلته يؤدي إلى شدة معدلات جنوح الأحداث أكثر مما يفعل الطلاق، ولقد قام كل من (شلدون والبانور وجلوبك) بربط جنواح الأحداث بعدد من أنماط عدم الاستقرار الأسري، فوقوع الجنوح أكثر احتمالاً بين الأطفال الذين انحدروا من أسر تعرضت للطلاق، كما أن الأطفال الذين ينشؤون في أسر مات عائلها تزداد معدلات جنوحهم بنسبة (50٪) لغيرهم الذين ينشؤون في أسرة مستقرة، ومع ذلك فإن الأطفال الذين ينحدرون من أسر تعرضت لانفصال الأبوين دون حدوث الطلاق يمثلون نسبة عالية من الجنوح حيث تبلغ النسبة (1,3) بالقياس إلى الأسرة المستقرة ويبدو أن الفشل الذي يصيب أحد الأبوين في أداء دوره يمثل عاملاً مدمراً على الأطفال، أكثر مما يمثله انسحاب أحد الأبوين من العلاقة الزوجية[10].

وفي دراسة أخرى اتضح أن المراهقين الذين يعانون من مشكلة سوء التكيف الشخصي ينحدرون من أسر تعرضت لتفكك نتيجة الطلاق أو موت العائل[11].

(10) أحمد عبد الحميد، الأسرة والبيئة: المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، 1998، ص88.
(11) عاطف غيث، المشاكل الاجتماعية والسلوك الانحرافي، دار المعارف الجامعية، الإسكندريّة، 1981، ص10.

ثانياً ـ أثر الطلاق على الزوجين:

مما لا شك فيه أن الطلاق له تأثير على الزوجين كأفراد في أسرة كثيراً ما يؤدي بهما إلى الضياع والانحراف لهما وعدم الرضا عن النفس، بالإضافة إلى عدم التكيف مع المجتمع الموجود فيه وذلك نتيجة فشل أحدهما في الحياة الزوجية وعدم قدرته على بناء أسرة، كما له آثار أخرى من ناحية الزوج وهي الخسارة المادية التي يتكبدها الزوج في المهر والنفقات وكلنا يعرف غلاء المهور في المجتمع، التي وصلت إلى أرقام خيالية في بعض المجتمعات العربية والتي جعلت الشباب يحجمون عن الزواج.

كما أدت بالتالي إلى عزوف الشباب عن الزواج من داخل مجتمعاتهم وزواجهم من خارجها، فالبعض تزوج من الدول الأوروبية البعيدة نظراً لقلة التكاليف، بالإضافة إلى تأثير الطلاق على الزوجة المطلقة كالانحراف[12].

ومن هنا نلمس الآثار السلبية للطلاق على الأسرة، وذلك من خلال هدم بنيانها وفك الرابطة القوية التي تربط بين أفرادها حيث يؤدي الطلاق إلى انفصال الزوجين عن بعضهما من ناحية، وإلى تقسيم الأبناء بين الأبوين فنجد بعضهم مع الأب والبعض مع الأم وقد نجد بعضهم مع الأقارب أو في بعض المؤسسات الاجتماعية من ناحية أخرى، وهنا يفقد الأبناء الرعاية والعناية السليمة ويفقدون التوجيه والإرشاد في السنوات الأولى من حياتهم، ونحن نعلم ما لهذه المرحلة من تأثير قوي على شخصية الطفل وإكمال نموه النفسي والجسمي والاجتماعي وكل عناصر الشخصية السليمة التي تؤهل صاحبها للبذل والعطاء بل يصبح صاحبها شخصاً اتكالياً[13].

وقد تقع كثير من الجرائم والانحرافات السلوكية وذلك بسبب تشرد الأبناء

(12) أمانة الضمان الاجتماعية، بحوث مؤتمر شؤون الأسرة، مشكلة الطلاق 1970، ص184.
(13) ناصر الحريشي، ظاهرة الطلاق من منظور اجتماعي وقانوني، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب: طرابلس 1998، ص59 ـ 60.

ويصبحون معول هدم ينخر في بنيان المجتمع بدلاً من أن يصبحوا عناصر بناء وإصلاح تعمل لرقيه وتقدمه[14].

ولا شك أن الطلاق مشكلة شخصية فهو يمثل محنة وصدمة شخصية بالإضافة إلى اعتباره مؤشراً لفشل الحياة الأسرية وفشل الزوجين في التكيف مع بعضهما وأداء أدوارهما الاجتماعية المتوقعة منهما كزوجين، وبدلاً من المساهمة في حل مشاكل المجتمع عن طريق البناء السليم للأسرة، فإنهما يضيفان مشاكل وصعوبات وأمراض اجتماعية له[15].

ثالثاً ـ أثر الطلاق على الأسرة:

لا شك أن الأسرة هي الدعامة والبنية الأولى للمجتمع فإذا صلحت الأسرة صلح المجتمع، وإن تفكك الأسرة نتيجة الطلاق يؤدي بالتالي إلى إعاقة بناء المجتمع، ذلك أن المجتمعات التي تتفشى فيها العلل والأمراض الاجتماعية مثل ظاهرة الطلاق إنما تصاب بداء خبيث يحطم كيانها وبنيانها بل وتصبح في وضع لا يؤهلها للرقي والسير في ركب الحضارة فالطلاق إذا تفشى في المجتمع فإنه يؤدي إلى قتل البذور الأولى فيه ويحطم الأفراد الذين يقوم على كاهلهم بناؤه ورقيه فإذا أصبح هؤلاء الأفراد أداة هدم وخراب فإن ذلك يعوق تقدم المجتمع، بل إن انتشار ظاهرة الطلاق في المجتمع يكلف الدولة مبالغ طائلة من ميزانيتها في إنشاء مؤسسات لرعاية أبناء المطلقين وحمايتهم من الانحراف[16].

هذا كما أن الطلاق يؤدي إلى أسوأ من ذلك وهو انحراف المطلقات اللاتي يئسن من الزواج واتخذت طرق غير شرعية. وهذا كما لا يجب أن نغفل

---

(14) أمانة الضمان الاجتماعي، مرجع سابق، ص186 و187.

(15) علي الحوات وآخرون، مرجع سابق، ص282.

(16) علياء شكري، مرجع سابق، س19.

أن الشخص غير المتكيف مع نفسه وغير المرتاح لا يستطيع أن يعطي ولا يستطيع أن ينتج وكلما أصبح عدد كبير من أفراد المجتمع غير قادرين على العطاء والبذل قل إنتاجهم وبذلك قل إنتاج المجتمع مما يؤدي إلى إعاقة تقدمه[17].

الخلاصة:

تمثل الموضوع الأساسي لهذه الدراسة في بحث الأبعاد المختلفة لمشكلة الطلاق باعتبارها واحدة من أهم المشكلات الأسرية في المجتمع العربي، وفي إطار هذا الطرح العام لمشكلة الدراسة، يستخلص أهم النتائج التالية:

أولاً ـ الجوانب الاجتماعية:

1 ـ تعدد أسباب وقوع الطلاق، حيث يأتي في مقدمتها عدم الاهتمام بالزوجة والإساءة في المعاملة وتحقيرها المستمر من قبل الزوج، وكذلك سفر الزوج للخارج وعدم توفر مسكن مستقل ومرض الزوج وعدم توفر الثقة وتدخل الأهل وتصعيدهم للمشكلات.

2 ـ إن الإصرار على الطلاق في الغالبية يقع من طرف المرأة أكثر من الرجل.

3 ـ إن نظرة المجتمع للمطلقات تمثلت في ثلاثة مواقف: الأول أكد على أنها نظرة احتقار، والثاني أنها نظرة عادية، والثالث أنها نظرة عطف وتفهم.

4 ـ تنوع المشكلات الاجتماعية التي تعاني منها المطلقات، يأتي في مقدمة هذه المشكلات عدم وجود حرية في التصرفات والأفعال (التقيد) وسوء العلاقات مع الآخرين، والنظرة المستهجنة للمطلقات، وعدم القدرة على رؤية الأبناء.

(17) ناصر الحريشي، مرجع سابق، ص58.

ثانياً ـ الجوانب الاقتصادية:

1 ـ غالبية المطلقات لم يبحثن عن أي عمل، ويمكن تبرير ذلك في ضوء أن الغالبية العظمى منهن ربات منازل.

2 ـ غالبية المطلقات يعتمدن على أنفسهن في تدبير احتياجات المعيشة، وأن الضمان الاجتماعي له دور في توفير هذه الاحتياجات. إلى جانب ذلك دور الأسرة في تلبية هذه الاحتياجات.

3 ـ إن غالبية المطلقات دخولهن لا يكفي للوفاء بمتطلبات المعيشة، ويعتمدن تماماً على الأهل في تدبير العجز للوفاء بمتطلبات المعيشة، وبعضهن يضطررن إلى الاستدانة.

4 ـ تعدد المشكلات الاقتصادية التي تعاني منها المطلقات يأتي في مقدمتها عدم كفاية الدخل للوفاء بمتطلبات المعيشة وعدم وجود دخل ثابت وعدم وجود عمل يتناسب معهن.

ثالثاً ـ الآثار المترتبة بعد الطلاق:

أ ـ الآثار الاجتماعية:

وتتمثل في توتر العلاقات الاجتماعية بين أهل الزوج والزوجة، وتوتر العلاقات الاجتماعية للمطلقات أنفسهن، وظهور مشكلات اجتماعية لم تكن موجودة قبل الطلاق وكذلك تشتت الأبناء بين أهل الزوج والزوجة باعتباره من أهم الآثار المترتبة على وقوعها بعد الطلاق.

ب ـ الآثار الاقتصادية:

وتتمثل في عدم كفاية الدخل للمطلقات وعدم القدرة على الوفاء بالالتزامات المعيشية اليومية وخاصة تجاه الأبناء، وعدم كفاية المنحة الاجتماعية المخصصة للمطلقات من الضمان الاجتماعي، والظروف الاجتماعية للمطلقة تحد من خروجها للعمل.

ج ـ الآثار النفسية:

تتمثل في الشعور الدائم بالتوتر النفسي والاكتئاب والعزلة عن الآخرين وضعف الثقة بالنفس وشعور المطلقة بالضيق والقلق في أحيان كثيرة.

رابعاً ـ كيفية تفادي وقوع الطلاق:

- اختيار الشريك المناسب.
- محاولة التفاهم بين الزوجين وعدم تصعيد المشكلات.
- توفير المسكن المستقل للزوجين.
- عدم الزواج في سن مبكرة.
- الثقة بالزوجة والاهتمام بهاوعدم الإساءة إليها.
- الصبر وتحمل المسؤولية الزوجية.
- إنشاء جمعية للمطلقات تهتم بشؤونهن فقط.
- إجراء الكشف الطبي للزواج.

خامساً ـ الموقف من مشكلة الطلاق نفسها:

1 ـ يعد الطلاق حلاً في بعض الأحيان للمشكلات التي تقع بين الزوجين مثل حالات عدم إنجاب لدى أحد الزوجين أو تعرض أحدهما لمرض مزمن.

2 ـ إن غالبية المطلقات شعرن بالرضا بعد وقوع الطلاق لتخلصهن من المشكلات التي تعرضن لها في فترة الزواج.

* * *

المراجع

1 ـ أحمد عبد الحميد، **الأسرة والبيئة: المكتب الجامعي الحديث**، الإسكندرية، سنة 1998.

2 ـ أمانة الضمان الاجتماعي، بحوث مؤتمر شؤون الأسرة، **مشكلة الطلاق**، رسالة غير منشورة، سنة 1970.

3 ـ جبارة عطية جبارة، **المشكلات الاجتماعية والتربوية**: دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة 1992.

4 ـ سامية حسن إمام، **دراسة عن المشكلات السيكولوجية لأبناء الأسر المطلقة في مصر**، 1998.

5 ـ عاطف غيث، **المشاكل الاجتماعية والسلوك والانحراف**، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، سنة 1981.

6 ـ عباس إبراهيم، **دراسة عن المشكلات الأسرية في المجتمع المصري**، 2001.

7 ـ علي الحوات وآخرون، **دراسات في المشكلات الاجتماعية: المعهد العالي للخدمة الاجتماعية**، طرابلس، سنة 1985.

8 ـ علي سعد الدين، **دراسة عن أبناء الأسر المطلقة في مصر**، 1988.

9 ـ علياء شكري، **الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسرة**، القاهرة، 1981.

10 ـ معن خليل عمر، **دراسة عن المشاكل التي تواجه المرأة المطلقة**، عمان، 2000.

11 ـ ناصر محمد صالح الحريشي **«ظاهرة الطلاق من منظور اجتماعي وقانوني»** رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، طرابلس، سنة 1998.



مقدمة

الأدب العربي في عصوره المختلفة ولا سيما في العصر العباسي يمثل صورة صادقة لحالة العصر الاجتماعية والسياسية والفكرية، فشعر التوبة والاستغفار عند المجان العباسيين، من الموضوعات التي تستهدف دراسة ظاهرة من ظواهر الشعر في هذا العصر، والطريق في الدراسة محاولة المزج بين تيارين متضادين من تيارات الشعر في العصر العباسي، تيار المجون وتيار الزهد، فللمجون أهله وللزهد أعلامه، ومن المعروف أن المجون يمثل اتجاهاً بارزاً من

اتجاهات الشعر العربي في العصر العباسي، والزهد يمثل اتجاهاً عاماً أيضاً من اتجاهات الشعر العربي في هذا العصر، لا يقل خطراً وتأثيراً عن خطورة الاتجاه الماجن وتأثيره.

والدراسة في هذا البحث في البدء تستهدف الطائفة التي زهدت بعد مجون وتابت بعد انحراف، وعبرت عن إقلاعها عن المعاصي والآثام وأعلنت توبتها ورجوعها عن غيها في أشعارها، مع دراسة بعض متغيرات المجتمع العباسي السياسية والاجتماعية والعقائدية والاقتصادية، والتي كانت من شأنها انتشار تيار اللهو والمجون عند بعض الشعراء باعتبارهم شريحة من شرائح المجتمع خضعت لظروف معينة ومؤثرات واحدة، وكذلك دراسة تحول بعض المجان من الشعراء إلى التحلي بالزهد والاقتناع به والتفاخر بالإقلاع عن ألوان المجون التي عرفوا بها، وتبحث دوافع الزهد عند الشعراء المجان وتحلل تلك الدوافع المختلفة من شاعر إلى آخر وإبراز دور الحاكم والمحنة والشيب والاقتناع بالزهد.

وتقدم الدراسة بعد ذلك تحليلاً لعناصر الزهد في شعر المجان لتوضيح أهم أفكار التوبة والاستغفار في أشعار تلك الطائفة من الشعراء الذين اشتهروا بالمجون، وأخيراً اهتم البحث بتحديد بعض السمات الفنية البارزة لزهديات المجان، ببيان المعالم الجمالية لشعر التوبة والاستغفار عند المجان العباسيين كذلك اهتم بتحديد البنية الزهدية وشكلها والعلاقة بين جزئياتها.

العصر والمجون والزهد

أفرط قوم من الناس في العصر العباسي في اللذائذ يتحرونها ويتفننون في الاستمتاع بها وكلما ملوا نوعاً ابتكروا نوعاً، فأصبح العراق لاهياً، بل هو محط أنظار اللاهين، وسائر الأمصار إنما تقتبس من لهوه، والسبب في ذلك الثراء العريض، فبغداد كانت مصب أموال المملكة الإسلامية، والمال كل شيء في

اللهو، فالرقيق والشراب والفناء، إنما تكون حيث يكون الترف حيث يكون المال.

وكان العراق أكثر بلاد الله خليطاً وكان في العصر العباسي حاضرة الخلافة، ومقصد الأمم، وكان محط الراحلين ويجلب إليه أحسن الرقيق من كل جنس، ولهؤلاء جميعاً تاريخ في اللهو وتفنن في الترف، فكان ذلك معرضاً عاماً أخذ العراق أوفر نصيب منه، ولكن من الحق أن نقول: إن هذا الوصف ليس حال الناس جميعهم، فما كانوا كلهم أغنياء ولا كلهم هازلين، وما كان العالم الإسلامي كله العراق ولا كان العراق كله يحيا هذه الحياة.

لم تكن أموال الدولة موزعة توزيعاً متقارباً، ولا الفروق بين الطبقات فروقاً طفيفة، إنما هناك فارق سحيق بين الطبقات، فكثير من مال الدولة ينفق على قصور الخلافة والأمراء ورؤساء الجند، وهؤلاء ينفقون منه جُزافاً على المقربين من أدباء وعلماء ومغنين وجوارٍ، فقد أصبح العلماء والنابهون على درجة من الثروة، وعامة الشعب يغشو فيهم الفقر والبؤس، أنتجت هذه الحياة التي وصفنا حركتين في تاريخ العصر العباسي.

الأولى: ظهور الفرقة المتطوعة للنكير على الفساق في بغداد.

الثانية: حركة الزهد، ذلك أن قوماً يئسوا من الغنى ورأوا أن نفوسهم لا تطاوعهم للقرب من ذوي الجاه، أو حاولوا ذلك ففشلوا فلجؤوا إلى القناعة يرضون أنفسهم عليها، وقوماً عافت نفوسهم ما رأت من شهوات، وقوماً يئسوا من حب أو صدموا صدمة عنيفة في منصب أو جاه أو مال فلم يجدوا إلا الزهد يركنون إليه ويأنسون به ويتسلون به عما فقدوا، وقوماً زهدوا تديناً لما في الزهد من خفة المؤونة وسهولة الحساب.

فالأدب العربي في عصوره المختلفة ولا سيما في العصر العباسي يمثل صورة صادقة لحالة العصر الاجتماعية والسياسية والفكرية، يصوره في لهوه

وجده ويصور الاتجاه الذي يجمع بين الجد والعبث أو الجد بعد العبث، والتوبة بعد اقتراف الآثام، والأدب يتأثر بما يدور حوله، وتغذيه المتغيرات وتنمِّيهِ المؤثرات، وتحركه العوامل المختلفة، ولقد تعاونت عوامل عديدة على انتشار التيار الماجن بين طبقات المجتمع في العصر كما تعاونت عوامل أخرى على ازدهار تيار التوبة والزهد بين بعض فئات المجتمع.

وتمثل البصرة والكوفة المجتمع العباسي في ذلك العصر أصدق تمثيل ففيها تيار المجون العابث، وفيها تيار الزهد الصادق، ففي أشعار شعراء البصرة تصوير لمجتمعهم الذي يحتفل بكل متضاد أو متناقض بين أسباب الحياة، منهم على سبيل المثال محمد بن يسير[1] فقد عاش حياته في البصرة، فانعكست صورتها على شخصيته الفنية وبرزت تناقضاتها في شعره، فقد عرف عنه الخلاعة والاستهتار والزهد والحكمة، إنه جامع الضدين، بدأ حياته ماجناً وانتهى زاهداً، وفي شعر بشار[2] تصوير لمجتمع البصرة الذي جمع بين النقيضين، العبث والحكمة، .

بين المجون والزهد:

من العوامل التي أدت إلى تغير صورة المجتمع العربي في العصر العباسي وأسهمت في خلق صورة تختلف عما كان عليها في الجانب الأول، عامل **الشعوبية وامتزاج** الحضارة العربية بالحضارات الأخرى مما ساعد على انتشار بعض المعايب التي لم يكن يعرفها المجتمع العربي قبل ذلك، وتعدُّ صدًى للجانب المنحرف من الخلق الفارسي، فقد فشت الشعوبية وأسرف أصحابها

(1) أبو جعفر محمد بن يسير البصري ت نحوه 220هـ ـ 835م مولى لبني أسد، وكان أديباً ظريفاً، شعره سهلٌ عذبٌ رائق يدور أكثره على الهجاء والوصف والخمر والمجون والحكمة، انظر طبقات الشعراء، ابن المعتز 279، الأغاني 12/ 124.

(2) أبو معاذ: بشار بن برد العقيلي بالولاء ولد 95هـ ـ 714م، وتوفي 167هـ ـ 784م أشعر المولدين، أدرك الدولتين الأموية والعباسية، له ديوان مطبوع انظر سير أعلام النبلاء 7/ 24، الوافي بالوفيات 15/ 135، الأعلام 2/ 52، معجم المؤلفين 3/ 44.

في كراهية العرب والحملة عليهم، والإسراف في المجون والتصريح بالتحلل من الخلق الكريم، والتحرر من كل قيد وقيمة والعبث بموروث العرب الخلقي.

ولقد بالغ الشعراء المجان في تصوير المجتمع العباسي وكأنه خلا من كل فضيلة، وكأنه وصم بكل نقيصة، وقد ظن بعضهم أن النساء كلهن ماجنات ولا عفيفة بينهن، جاء في الأغاني «أن مطيع بن إياس[3] مر بيحيى بن زياد[4] وحماد الراوية[5]، وهما يتحدثان فقال لهما، عم تتحدثان فأجابا: في قذف المحصنات، فقال: أوفي الأرض محصنة تقذفانها؟»[6] ويرمي بشار النساء جميعاً بالفحش بقوله[7]:

لا يُؤيِسَنَّكَ مِنْ مُخدَّرَةٍ قَوْلٌ تُغلِّظُهُ وإن جَرَحا
عُسْرُ النساءِ إلى مياسرةٍ والصعبُ يمكن بعدما جَمَحَا

ود. شوقي ضيف يرجع هذا الانغماس في اللهو والعبث فيه إلى «تحلل في الأخلاق، وبعضه يرجعه إلى الهروب من الحياة والتخفف من أعبائها الثقيلة، وساعد على ذلك اختلال في الموازين وفساد في القيم، شاعا في حياة الدولة وفي حياة الناس، وكأن الشك يتسلط على نفوس كثيرين وتتسلط معه ألوان الإلحاد والزندقة»[8].

---

(3) أبو سلمى مطيع بن إياس الكناني ت 166هـ/ 783م، شاعر من مخضرمي الدولتين كان ظريفاً حلو العشرة انظر: شعراء عباسيون 15 الوافي بالوفيات 20/ 640، تاريخ بغداد 13/ 225.

(4) أبو الفضل، يحيى بن زياد بن عبيد بن الحارثي ت 160هـ/ 776م شاهر ماجن، كان يضرب به المثل في الظرف، انظر الأعلام 8/ 145.

(5) أبو القاسم حماد بن أبي ليلى بن سابور بن المبارك ولد 95 ـ 156هـ/ 714 ـ 772م، شاعر عالم بأيام العرب وأشعارها، هو أول من لقب بالراوية، وجمع شعر الجاهليين انظر: الوافي بالوفيات 13/ 137، معجم الأدباء 15/ 258، الأعلام 2/ 217.

(6) الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني عز الدين للنشر والطباعة 12/ 81.

(7) ديوان بشار بن برد شرح حسين حموي دار الجيل بيروت ط1، 1/ 456.

(8) تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الثاني، د. شوقي ضيف دار المعارف مصر 458.

والجانب الثاني للمجتمع العباسي هو انتشار الزهد، فكانت المساجد والمكتبات العامة وتضرعات المتهجدين القانتين يستلهمون التقوى، ويعزفون عن الدنيا ومتاعها، وقد عُرف آدم بن عبد العزيز[9] بالمجون في شبابه، ولكنه عرف بالزهد في أواخر حياته، حتى عدَّ من الداعين إلى شعر التصوف وإلى مناجاة الذات الإلهية مناجاة الحب والعشق والهيام، لقد انتشر الزهد في المجتمع العباسي كردٍّ فعل طبيعي لتلك الحياة المتناقضة بين الثراء والفقر ولتلك الحياة الموغلة في الخلاعة والمجون.

وكما أسهمت المرأة في انتشار تيار المجون، فقد أسهمت أيضاً في تنشيط حركة الزهد، فانقطعت إلى عبادة الله وتصوفت لتعلن سخطها على ما يدور في الحياة الاجتماعية في العصر العباسي من لهو «وقد رفضت الزاهدات متاع الدنيا وما فيها من آثام ومجون، وعرفن شظف العيش وتقوى الله واستمعن إلى الوعاظ وإلى القصاص الذين يقصون سير الأنبياء والصالحين»[10] ويذكر الجاحظ في الحيوان عدداً من النساء الزاهدات في العصر منهن «رابعة العدوية[11] ورابعة القيسية[12] ورابعة الشامية[13] ....

(9) آدم بن عبد العزيز بن عُمر بن عبد العزيز حفيد الخليفة عمر بن عبد العزيز، كان في أول أمره ماجناً متهمكاً في الشراب حتى ضربه المهدي ثم إنه تاب فقر به المهدي إليه، كان شاعراً طريفاً جيد الشعر في الخمر خاصة، عُمِر طويلاً لعله أدرك هارون الرشيد توفي 160، انظر تاريخ بغداد 7/ 25، الوافي بالوفيات 5/ 294.

(10) صورة المرأة في الشعر العباسي، د. علي إبراهيم أبو زيد دار المعارف، القاهرة 24.

(11) رابعة بنت إسماعيل بن الحسن بن زيد بن علي بن أبي طالب العدوية مولدها في البصرة ووفاتها في القدس سنة 185هـ. صوفية عابدة تمكنت في معرفة دقائق التصوف مكاناً علياً. قال ابن الجوزي: رابعة العدوية ورابعة القيسية زاهدتان وهما من أهل المذهب البصري كان تحمسهما لحياة الزهد مؤدياً إلى معالجة أحوال صوفية مختلفة، وإلى البحث في فروض دقيقة في العمليات والعقائد، انظر: أعلام النساء، 1/ 430، وفيات الأعيان 1/ 323، شذرات الذهب، 1/ 193.

(12) رابعة القيسية: عابدة من عابدات البصرة ذات فصاحة وبيان انظر: أعلام النساء، 1/ 434.

(13) رابعة بنت سليمان الشامية بنت حكيم محدثة عابدة من محدثات وعابدت الشام انظر: أعلام النساء 1/ 433.

وزبدة بنت الحارث[14]»[15] فقد انقطعن لله وتجردن للعبادة والتهجد، وجمع العصر بين المجون والزهد وقام الشعراء بتصوير الحالتين، بعد أن أسهموا في التيارين. وهذا إيجاز للحالتين:

أولاً ـ المجون:

المجون: من مجنت الأرض مجوناً إذا صلبت وغلظت[16]، وهو ارتكاب الأعمال المخلة بالآداب العامة والعرف والتقاليد دون تستر أو استحياء، وهو أيضاً خلط الجد بالهزل وقلة الاستحياء، والماجن هو الذي يرتكب المقابح الرذيلة والفضائح المخزية، ولا يمنعه تقريع من يقرعه، ويكثر عندما ترقى الحضارة وتقل ضوابط الجد في المجتمع ويستريح الناس إلى الدعة والترف والاستمتاع بمباهج الحياة.

ومن المجون شعر الغزل الفاحش والغلاميات والخمريات والزندقة، ويرتبط المجون في بعض جوانبه بالزندقة ويرتبط بالشعوبية، وللمجون وسائله المختلفة عند الشعراء، وله حيله ونوادره وعباراته وأساليبه، وله صوره الهزلية الساخرة، وإذا كان الظرف أخف درجات المجون فإن الزندقة تعد أخطر تلك الدرجات وأشدها حدة، وقد يكون هناك رابط خفي بين طرفي المجون والزندقة، حين يدافع البعض عن أقوال الزنادقة من الشعراء، بأنهم كانوا يقولون ما يؤمنون به لقد جاءت الزندقة نتيجة دعاوى الغُلاة الإباحيين، الذين هيئوا لانتشار مثل هذه الآراء الجريئة.

فالشعوبية والزندقة يرتبط أحدهما بالآخر ارتباطاً فكرياً وثيقاً، وكلاهما يهدف إلى السخط على العرب وعلى دينهم وعلى أفكارهم، وكلاهما يقتدي

(14) زُبدَة بنت الحارث: عابدة من عابدات بغداد كانت على جانب عظيم من الزهد والورع توفيت في القرن الثالث للهجرة، انظر تاريخ بغداد، وأعلام النساء، 2/ 16.

(15) الحيوان للجاحظ تح عبد السلام هارون مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده مصر 5/ 198.

(16) لسان العرب، ابن منظور بولاق القاهرة، بدون تاريخ، «مادة مجن».

بحياة الفرس ويمجد حضارتهم وكلاهما حاول أن يدسّ ما يدنس الدين العربي احتقاراً للعروبة، وإعجاباً بالأصول الفارسية، روى الطبري «أن عبد الكريم بن أبي العوجاء، لما أيقن أنه مقتول قال: لقد وضعت أربعة آلاف حديث، أحرم فيها الحلال وأحل فيها الحرام»[17] ويعلل الجاحظ تحوّل الشعوبية إلى الزندقة في قوله: «فإذا أبغض شيئاً أبغض أهله، وإن أبغض تلك اللغة، أبغض تلك الجزيرة، ولا تزال الحالات تنتقل به، حتى ينسلخ من الإسلام، إذا كانت العرب هي التي جاءت به»[18].

وكان من أثر هذا الاختلاط انتشار الغزل المكشوف وانتشار الشعر الصريح العاهر، وتغنى بعض الشعراء بآفة التعلق بالغلمان وفي هذا قال أحمد أمين «إن المجتمع العباسي ورث كل ما كان في المجتمع الساساني الفارسي من أدوات لهو ومجون»[19].

ثانياً ـ الزهد:

الزهد في طبيعته عزوف عن الدنيا ومتاعها، وهجر لذائذها وترفها، إنه حركة تقشف وانصراف عن الحياة، ودعوة إلى التمسك بالصالح من الأعمال وأداء الفرائض، إن طبيعة الحياة التي عاشها المجتمع العربي في العصر العباسي من ترف وتمتع، تعد من أهم أسباب انتشار المجون، وتعد أيضاً من أبرز العوامل التي أدت إلى ازدهار تيار الزهد والتصوف.

ولعل مجتمعاً عربياً لم يعرف هذا التناقض مثلما عرفه المجتمع العباسي فقد ظهر الزهد انتكاساً لتيار اللهو العابث وتأييداً للجانب الجاد في الحياة الاجتماعية وتأكيداً لتيار الزهد الذي كان انعكاساً صادقاً في نفوس من نفروا من الحياة العابثة الماجنة التي تسود المجتمع، ومن الطبيعي أن يقوى تيار الزهد

---

(17) تاريخ الأمم والملوك المعروف بالطبري المطبعة الحسينية، القاهرة 6/ 232.
(18) الحيوان للجاحظ مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 7/ 205.
(19) ضحى الإسلام أحمد أمين دار الكتاب العربي بيروت، 1/ 151.

ويشتد، كلما أغرق المجتمع في المجون، فقد كان الترف والبذخ والنساء والخمر والساقيات من أبرز الأسباب للثورة الاجتماعية، وكذلك سيطرة غير العرب على مناصب قيادية في المجتمع العباسي، فضلاً عن امتزاج العناصر الهدامة خلقياً وفكرياً وعقائدياً بين أفراد المجتمع، كل ذلك كان له أبلغ الأثر في أن ينصرف الكثيرون عن الحياة ومتاعها وإلى هجر لذائذها واعتناق الزهد.

إن حركة الزهد لم تكن متصلة بدوافع دينية فحسب، بل كانت نتيجة إلى انتشار روح اليأس، والخوف من المجاهرة بالآثام الفادحة في كثير من مناحي الحياة في المجتمع العربي في العصر العباسي، وكذلك الشعور بالظلم والإحساس باضطراب القيم واختلال موازين الحياة، فقد تولى المناصب غير أهلها، فهبط الرفيع وارتفع الوضيع، وفشت السعايات وعمت الوشايات، وزادت موجة الاضطراب والفوضى والفتن درجات ودرجات، فلجأ من لم يكن بيدهم أمر أو قدرة على التغيير أو المواجهة إلى التنسك وإلى البعد عن الحياة وفتنها.

إن مرارة الندم التي ألحت على كثير من شعراء المجون التي دفعتهم إلى نظم شعر في الزهد أو في التوبة والاستغفار، ولم يكن الشعراء المجان أصحاب أفكار خاصة أو أصحاب نظريات فلسفية أو مذاهب معينة، ولكن زهدهم هو الرجوع عن الكلمة الفاجرة، والتوسل بالعفيف من الألفاظ والصالح من الأعمال والطيب من السلوك، وقد جمعت شعراء المجون حتى في غمرة عصيانهم، ومضات إيمانية طارئة لم تلبث أن تزول ولكن بعد أن ذاقوا حلاوة الإيمان وحلاوة الإقلاع عن المعاصي، اندفعوا إلى الزهد وإلى الحكمة والتوبة.

إن الزهد الذي يعنى البحث به قد لا يقصد به السلوك العملي أو التطبيقي إنما يعني به التفكير والتوبة والبعد عن المعصية، وقد اختلفت البواعث إلى هذه التوبة عند الشعراء كما اختلفت مظاهرها، ويختلف الدارسون حول تسمية هذه النزعة التي أصابت المجان من الشعراء هل هي زهد؟ أو هي توبة؟

ومن الجوانب التي يهتم البحث بها، جانب الانتقال من المجون إلى الزهد فيه، ومن المجاهرة بالآثام إلى التوبة والاستغفار، وقد مثل هذا الاتجاه بعض الشعراء الذين عرفوا بالمجون وبالإسراف فيه وبالدعوة إليه، ثم أقبلوا على الزهد وسعوا إليه، وتابوا عن آثامهم واستغفروا ربهم، وهذه ليست قاعدة فلقد ظلت طائفة من الشعراء المجان لا تقلع عن معاصيها، ولم تعلن التوبة ولو لفظاً، ولم يحاولوا أن يتوبوا، وماتوا وهم غرقى في المجون وآثامه، وكان هناك شعراء زهاد لم يعرفوا المجون.

وسواءً كان الزهد عند الشعراء المجان سلوكاً وعملاً أم نفاقاً وادعاءً فإن الدراسة تهتم بدراسة المبررات التي دفعت المتهورين من الشعراء المجان إلى التوبة والاستغفار، وسوف يعنى البحث بمعرفة هذا الموروث الذي خلّفه لنا المجان بعد توبتهم، هل يعبر عن زهد حقيقي وعن نزعة صادقة في التقرب إلى الله؟ أو هو اتجاه فني شكلي، لا يعبر عن عاطفة دينية صحيحة.

دوافع الزهد عند الشعراء المجان:

اختلفت درجات الزهد عند الشعراء المجان واختلفت دوافعه في أشعارهم، إن تيار الزهد في المجتمع العباسي لم ينشأ نتيجة عامل واحد بل تعاونت عوامل كثيرة على ظهوره وعلى نموه وتطوره واستمراره، إن اختلاف طبيعة الشاعر واستعداده، واختلاف نزعاته النفسية فضلاً عن اختلاف الظروف التي سيطرت عليه، كان لذلك كله تأثير في توبة الشاعر واستغفاره وإقلاعه عن المجون، ومن المؤكد أن قوة الدافع، وقدرته على السيطرة وإلحاحه عليه كان سبباً في تقدير درجة زهد الشاعر أو درجة توبته بين الحدة والخفة، أو بين العمق والسطحية.

ويمكن أن نحدد أهم تلك الدوافع التي كان لها عظيم الأثر في زهد الشعراء المجان، بين دور الحاكم أو أمر الخليفة للشاعر بترك المجون وإجباره على التوبة، ومنها المحنة الخاصة، أو النائبة الشديدة التي نزلت بالشاعر فدفعته

إلى أن يزهد، ويهجر المجون والقول فيه، كذلك الشيب والعجز والشيخوخة، وعدم القدرة على الاستمرار في الحياة الماجنة، فاضطر الشاعر إلى هجر المجون فتاب واستغفر، ومن هذه الدوافع أيضاً، اقتناع الشاعر بفكرة التوبة، بعد أن شعر بالملل في حياته الماجنة، ومنها الإحساس بالنهاية، وقرب المصير وسيطرة فكرة الموت على بعض الشعراء، وربما كانت محاولة للتجديد الفني ورغبة الشاعر في أن ينظم في فن لم ينظم فيه.

أمر الخليفة

يأتي دور الخليفة في مقدمة هذه الدوافع التي دفعت شعراء المجون إلى الزهد، أو إلى نظم شعر التوبة والاستغفار، إن شخصية الخليفة وطبيعة الدور الذي فرض عليه أن يؤديه، وظروف المجتمع العباسي من حوله وكيان الدولة واستقرارها من الأمور التي شكلت دور الحاكم في الأخذ بشدة على يد المجان، أو ركوب موجة اللهو والمجون معهم، بل وتشجيعهم على المجون وقد يعاصر الخليفة أكثر من شاعر ماجن، ويكون له دور واضح وملموس في توبة واحد منهم سواء أكان مؤمناً بها، أو مدعياً، وقد يحدث أن يعاصر شاعر ماجن أكثر من خليفة، قد يشجعه أحدهم على الخوض في المجون، وقد يعنفه الآخر، فيضطر الشاعر إلى أن يجاري الحالتين، وقد يعود الشاعر إلى ما كان عليه من مجون بزوال السبب الذي أدى إلى تحوله من المجون إلى الزهد، وقد يبقى الشاعر على توبته التي دخل إليها مضطراً، بعد أن ذاق حلاوة الإيمان وبدأ في الندم على حياته الأولى الفاجرة الماجنة.

كان للخليفة المنصور تأثير مباشر في بعض الشعراء المعاصرين له منهم إبراهيم بن هرمة[20] وأبو دلامة[21]، لقد أجمعت المصادر على مجون ابن

(20) إبراهيم بن علي بن سلمة بن عامر بن هُذيل ولد سنة 95هـ في المدينة، كان شاعراً مكتسباً، وشعره جزل الألفاظ متين السبك قديم المعاني، كان شغوفاً بالشراب مشتهراً به توفي سنة 170هـ انظر: الفهرست 159، طبقات ابن المعتز 20 الوافي بالوفيات، 6/ 59، الأعلام 1/ 50.

(21) أبو دلامة هو: زند بن الجون كوفي أسود مولى لبني أسد، قال الشعر ونبغ فيه في دولة =

هرمة، وعلى حبه للخمر وتعلقه بها، وعلى استخفافه بقومه وعلى استهزائه بالحياة حوله، وعلى شغفه بالسكر ورغبته في أن يعيش سكراناً لا يفيق[22]، جاء في الأغاني «إن أحلى ما يتمنى ابن هرمة سماعه صياح الصبية خلفه يا سكران يا سكران، وهو يترنح في الطرقات»[23] ومن قول ابن هرمة في ذلك[24]:

أسأل الله سكرة قبل موتي وصياح الصبيان يا سكران

وإذا أعوزه ثمن الخمر باع ثيابه، ورد في زهر الآداب موقف المنصور منه عندما مدحه، طلب منه المنصور أن يسأله حاجة، فطلب منه أن يكتب إلى عامل المدينة ألا يقيم عليه الحد إذا جيء به سكراناً، فيقول له أبو جعفر المنصور «هذا حد من حدود الله تعالى لا يجوز أن أعطله، فيقول ابن هرمة: احتل يا أمير المؤمنين، فيكتب المنصور إلى عامل المدينة، من أتاك بابن هرمة سكراناً فاجلده مائة جلدة، واجلد ابن هرمة ثمانين، فكان الشرطة يجدون ابن هرمة مطروحاً من السكر في سكك المدينة فيقولون: من يشتري مائة بثمانين»[25].

ويشتد أمير المدينة الحسن بن زيد في طلب ابن هرمة، ويبدو أن أمر المنصور كان مداعبة فيقول أمير المدينة لابن هرمة «لست كمن باع لك دينه رجاء مدحتك، أقسم لئن أوتيت بك سكراناً لأضربنك حداً للخمر وحداً للسكر، ولأزيدن موضع حرمتك مني، فليكن تركك لها لله عز وجل»[26]

= بني العباس، كان رجلاً فيه دعابةٌ وظرفٌ متهماً بالزندقة مولعاً بالشراب وكان شاعراً مكثراً، سهل التركيب عذب الكلام ظاهر المعنى توفي سنة 161هـ 777م، انظر: الوافي بالوفيات 14/ 216، الأعلام 3/ 49، معجم المؤلفين 4/ 185.

(22) الأغاني، للأصفهاني، مصدر سابق 4/ 143.

(23) المصدر السابق، 4/ 113.

(24) المصدر السابق، 4/ 113.

(25) زهر الآداب وثمر الألباب الحصري القيرواني تح علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي مصر 88 وانظر: الأغاني 4/ 105.

(26) العقد الفريد، ابن عبد ربه الأندلسي، تح علي شيري دار إحياء التراث العربي 6/ 355.

وينظم ابن هرمة في هذ الموقف شعراً يصور فيه توبته التي أجبر عليها ويصور زهده المصطنع ورفضه بقوله[27]:

نهاني ابن الرسول عن المدام ... وأدبني بآداب الكرام
وقال لي اصطبر عنها ودعها ... لخوف الله لا خوف الأنام
وكيف تصبري عنها وحتى ... لها حب تمكن من عظامي
أرى طيف الخيال على خبث ... وطيب العيش من خبث الحرامِ

ومن الشعراء الذين يربطهم بالمنصور علاقة الشاعر أبو دلامة، كان مطبوعاً ظريفاً كثير النوادر في الشعراء، إن حدة درجة المجون عند أبي دلامة، لم تجعله يمتثل لأمر المنصور، وإن توبته التي تظاهر بها أحياناً لم تكن صادقة موقف المنصور منه لم يتغير عن موقفه من ابن هرمة، فالخليفة المنصور يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويدعو الشاعر الماجن إلى الإقلاع عن المجون، دون أن يتشدد في ذلك، أو يعاقبه العقاب الرادع، يبدو أنه كان في حاجة إلى الشعراء يمدحونه، وربما كان لهم فضل في قتال بني أمية بالهجاء، ولكن المنصور لم يترك باب المجون مفتوحاً، بل كثيراً ما نصح بالتوبة، وأمر بها.

ويأتي الخليفة المهدي، ويمثل مكانة بارزة بين خلفاء بني العباس، فلقد كان له تأثير ملموس وواضح في توبة الكثيرين من الشعراء المجان، إن شعراء المهدي كثيرون، اتسع صدره لهم كما اتسع مجلسه وشملهم كرمه، فقد كان محباً للأدب، ولم يكن موقفه من الشعراء المجان أمراً فحسب، بل تهديداً صارماً، ومن الشعراء الذين تابوا وأقلعوا عن مجونهم، الشاعر الحسين بن مطير[28] أحبه المهدي وقربه إليه ورأى فيه أداة قوية تمدح العباسيين، ويزداد

---

(27) المصدر السابق، 6/ 355.

(28) الحسين بن مطير بن مُكَمِلٍ ولد سنة 95هـ كان في زيه وكلامه يشبه مذاهب الأعراب وهو شاعر من مخضرمي الدولتين، كان حاذقاً في وصف السحاب توفي نحو 164هـ 786م، انظر سير أعلام النبلاء 7/ 81، الوافي بالوفيات 13/ 63، والأعلام 2/ 260.

الحسين بن مطير قرباً من المهدي لأن في شعره حكمة وخبرة ناضجة بالحياة، ويدعو إلى تجنب الحرام ويعجب المهدي بقوله[29]:

وقد تغدر الدنيا فيضحى غنيها … فقيراً ويغنى بعد بؤس فقيرها
فلا تقرب الأمر الحرام فإنه … حلاوته تفنى ويبقى مريرها
وكم قد رأينا من تغير عيشه … وأخرى صفا بعد اكدرار غديرها

ولصالح بن عبد القدوس[30] أشعار كثيرة في الحث على الزهد وتجنب الدنيا والترغيب في الجنة والدعوة إلى طاعة الله عز وجل والتحلي بمحامد الأخلاق وذكر الموت والعبر، وكان معظم شعره أمثالاً وحكماً، ومنه ما يرويه ابن المعتز بقوله[31]:

تأوَّبني همٌّ فَبِتُّ أخاطبُهْ … وبِتُّ أُراعِي النجمَ ثم أُراقِبُهْ
لِمَا رابَني من رَيْب دهرٍ أضرَّني … فأنيابُه يَبْرينني ومخالِبُهْ
وأسهرني طول التفكّر إنَّني … عجبت لدهر ما تَقَضَّى عجائبهْ

ويبدي المهدي إعجابه بعلم صالح بن عبد القدوس وبغزارته، ولا يمنعه هذا الإعجاب من أن يأمر بقتله ويصلبه لزندقته، ويتعجب ابن المعتز من اتهام صالح بالزندقة ويورد بعض أشعاره التي تدل على زهده، وعلى توبته وعلى عدم إصراره على ذنبه من مثل قوله[32]:

فوحقِّ من سَمَكَ السماء بقدرةٍ … والأرضَ صَيَّر للعباد مِهادَا
إنَّ المُصِرَّ على الذنوب لَهالِكٌ … صدَّقْتَ قولي أو أردتَ عنادا

---

(29) الأغاني للأصفهاني، 14/ 112.

(30) صالح بن عبد القدوس بن عبد الله بن عبد القدوس الأزدي كان يجلس في مسجد البصرة للوعظ، فلما اشتهر أمره بالزندقة استقدمه المهدي وقتله سنة 167هـ كان مكثراً مجيداً في الشعر، له في الزهد والترغيب في الجنة، والأمر بمحاسن الأخلاق ما ليس لأحد، انظر: الوافي بالوفيات 16/ 260، والأعلام 3/ 192.

(31) طبقات الشعراء ابن المعتز مصدر سابق، 91.

(32) المصدر السابق، 91.

ومن أشهر المجان من الشعراء الذين كان لهم دور بارز مع الخليفة المهدي الشاعر بشار بن برد، وقد تعددت الاتهامات التي وجهت إليه وتضاربت الآراء حول مواقفه مع المهدي، واختلفت الروايات حول هذه الاتهامات التي أثيرت حول عقيدة بشار، فقد عاش في مجتمع يضم العلماء والمفكرين والوعاظ والقصاص، وكان يجلس إلى واصل بن عطاء[33] ويستمع إليه ويحاوره، وكان يمدح المهدي ويحضر مجلسه، وكان يأنس به ويجزل له في العطاء، وقد وعظ بشار المهدي في موت ابنته بقوله: «يابن معدن الملك، وثمرة العلم، إنما الخلق للخالق، وإنما الشكر للمنعم ولا بد مما هو كائن، كتاب الله عظتنا ورسول الله أسوتنا، فأية عظة بعد كتاب الله وأية أسوة بعد رسول الله ﷺ مات فما أحسن الموت بعده»[34].

ومن أقوال بشار أيضاً: «وإني الآن لفي زمان، ما أرى فيه عاقلاً حصيفاً، ولا فاتكاً ظريفاً، ولا ناسكاً عفيفاً، ولا جواداً شريفاً، ولا خادماً نظيفاً ولا جليساً خفيفاً ولا من يساوي على الخبرة رغيفاً»[35] ويتمثل في قوله[36]:

فما الناس بالناس الذين عرفتهم ... ولا الدار بالدار التي كنت أعرف

إن هذه اللمحات التي بدت في نثر بشار وفي شعره قربته من المهدي في بَدْء تعارفهما وجعلته من جلسائه، لكن بشاراً أسرف في غزله الفاجر فأمره المهدي بالكف عن هذا اللون من الغزل المكشوف حتى قيل أن من أسباب قتل

(33) واصل بن عطاء أبو حذيفة، البصري الغزال 80 ـ 131هـ رأس المعتزلة وكبيرهم وخطيبهم، من مؤلفاته: كتاب التوبة، انظر: الوافي بالوفيات 27/ 419، الأعلام، 8/ 108، ومعجم المؤلفين 13/ 156.

(34) تاريخ بغداد، البغدادي دار الكتاب العربي بيروت 7/ 118.

(35) زهد المجان في العصر العباسي، د. علي إبراهيم أبو زيد دار الثقافة 146.

(36) المصدر السابق، ص146.

المهدي له قوله في الغزل، والصحيح عند أهل العلم أن المهدي قتله بهجوه يعقوب بن داود[37] وزير المهدي في قوله[38]:

لاَ يَأْيَسَنَّ فَقِيرٌ مِنْ غِنَى أَبَداً   بعد الذي نال يعقوب بن داوُودِ

ومما جاء فيها:

يا أيُّها النَّاسُ قَدْ ضَاعَتْ خلافَتُكُم   إنَّ الخَلِيفَةَ يَعْقُوبُ بنُ داوودِ
ضَاعَتْ خِلاَفتُكُم يا قَوْم فَالتَمِسُوا   خَلِيفَةَ الله بَيْنَ الزِّقِّ والعُودِ

ورد في الأغاني «قدم بشار على المهدي بالرصافة فدخل عليه في البستان فأنشده مديحاً فيه تشبيب فنهاه المهدي عن التشبيب»[39] وقد أشار بشار إلى ذلك بقوله[40].

قَال الخَليفةُ لا تَنْسِبْ بجَارِيَةٍ   إيَّاكَ إيَّاكَ أن تَشْقَى بعِصْيانِ

لقد نجح بشار في جعل نهي الخليفة موضوعاً جديداً من موضوعات شعره، يظهر فيه امتثاله لأمر الخليفة بالتوبة، فقد جعل من مدح المهدي جانباً بارزاً من جوانب هذا اللون الجديد بقوله[41]:

نهاني أميرُ المؤمنين عن الصِّبا   فدُون الغواني عَوْمَةٌ لا أعُومُها[42]

إن العهد الذي أخذه المهدي على بشار كان غليظاً موثقاً لم يستطع التحلل منه، ومن الواضح أن المهدي كان يفهم نفسيته ويتوقع احتمال عودته إلى المجون، فيعيد المهدي عليه أمره أكثر من مرة، وبشار يؤكد التزامه الدائم، فقد تاب عن مجونه، وزهده فيه بقوله[43]:

---

(37) يعقوب بن داود بن عمر بن طهمان مولى عبد الله بن خازم، استوزره المهدي وكتب له توقيعاً بأنه أخاه توفي سنة 181هـ.
(38) ديوان بشار مصدر سابق، 2/ 155.
(39) الأغاني، مصدر سابق، 3/ 57.
(40) ديوان بشار، مصدر سابق، 2/ 532.
(41) الديوان، 2/ 516.
(42) نهاني: حذّرني ومنعني، أمير المؤمنين، الخليفة المهدي، الصبا: هنا بمعنى التشبيب بالنساء.
(43) المصدر السابق، 1/ 448.

وقدْ تُبْتُ فاقْبل توْبتي يابن هاشِم فإن الّذي بيْني وبينك مُدْمَجُ[44]

ويصور توبته بعد أن يئس من العودة إلى المجون فيكثر من الموعظة في شعره ومن الاستغفار عن ذنوبه، فإن الموت قريب منه وليس للإنسان إلا ما قدم من فعل الخير وإن المجون الذي ارتكبه كان عن جهالة، وها هو ذا يزهد في مجونه ويتوب عنه في مثل قوله[45]:

حَتَّام أدْعُو الصِّبَى وأتْبَعُهُ والمَوْتُ دَانٍ والله بالرَّصَدِ[46]؟
كُلُّ امْرِئٍ تاركٌ أحبَّتهُ وصائرٌ تُرْبَة من البلدِ[47]؟
لا تَعْجَل لأمْرَ قَبْلَ مَوْقِتِه ما حُمَّ آتٍ والنَّفْسُ في كَبَدِ

وقد قال في الحكمة: مهما كان الطبيب حاذقاً، فلن يستطيع ردَّ حكم الموت عمن جاء أجله، ذلك أن الطبيب ذاته ربما يموت بالمرض الذي شفَى كثيراً من المرضى أصيبوا به، فالخالق وحده صاحب الأمر والنهي في ذلك، ولا رادّ لحكمه وقضائه في قوله[48]:

إن الطبيب بِطِبّه ودوائه لا يستطيع دِفاع مقْدُورٍ أتى
ما للطبيب يموتُ بالدّاءِ الذي قد كان يُبْرى مثله فيما مضى
إلا لأنْ الخلق يَحْكُم فيهم من لا يُرَدُّ ولا يُجاوَزُ ما قَضَى

ومما روي لِبشار، زهده في المال قوله[49]:

إني وَإنْ كان جَمْعُ المال يُعْجبُني ما يعْدلُ المال عندي صحَّة الجسدِ
المال زَيْنٌ وفي الأولاد مَكْرُمَةٌ والسُّقم يُنْسيكَ ذكْرَ المال والولدِ

(44) مدمج: محكم الربط والفتل.
(45) المصدر السابق، 1/ 526.
(46)(47) لماذا الحب، والمنية قريبة، والله بالمرصاد لعباده؟ فكل امرئ لا بد أنه ميت ومفارق أحبته إلى الرمس.
(48) المصدر السابق، 1/ 81.
(49) الديوان، 2/ 188.

وأبو العتاهية[50] من شعراء المهدي، الذين كان لهم دور معه، وكان للخليفة تأثير في زهده، وتحول من المجون إلى التوبة والاستغفار، وأبو العتاهية لم يكن شاعراً للزهد فحسب، بل كان ماجناً قبل أن يزهد ثم تاب إلى ربّه، واستغفر من ذنبه، وهجر القول في الغزل وفي الخمر وأكثر من نظمه في الزهد وفي القناعة، ويتولى الهادي فيعود أبو العتاهية إلى مجونه وشربه وغزله وينادمه، فمن قوله في الغزل[51]:

ولقد صبوتُ إليك، حتى صارَ مِنْ فرط التصابي
يجد الجليس إذا دنا ريح التصابي في ثيابي

ويلتقي أبو العتاهية عُصْبَةً من الشعراء المجان ويلهو أبو العتاهية كما يلهون، ويشرب معهم الخمر في مجالسهم ويصور أبو العتاهية هذه الفترة من حياته الماجنة قبل أن يزهد فيقول[52]:

طالما احلولى مَعاشي وطابا طالما سَحَّبْتُ خلفي الثيابَا
طالما طاوعتُ جَهْلي وعقلي طالما نازعتُ صَحبي الشَرابَا
طالما كنتُ أُحبّ التّصابي فرماني سَهْمُهُ وأصابا

ويتولى الخلافة الرشيد، فيلزمه ولا يفارقه «وكان الرشيد يجري عليه في كل سنة خمسين ألف درهم، سوى الجوائز والصلات السنية»[53].

ويصارح الرشيد أبا العتاهية بما نسب إليه من زندقة[54] فقال: يا سيدي كيف أكون زنديقاً وأنا القائل[55]:

---

(50) أبو العتاهية: اسماعيل بن القاسم، ولد سنة 130هـ، كان في أول أمره فقيراً يبيع الخزف «الفخار» فنقم على الأغنياء، مدح المهدي وتكسب بالشعر، ومع أنه ترك اللهو ولزم الزهد فإنه ظل نجيلاً توفي سنة 211هـ 826م. انظر سير أعلام النبلاء، 10/ 196، الوافي بالوفيات، 9/ 185، الأعلام 1/ 321، معجم المؤلفين، 2/ 285.

(51) ديوان أبي العتاهية، دار بيروت للطباعة والنشر 69.

(52) المصدر السابق، 52.

(53) الأغاني، مصدر سابق، 3/ 152.

(54) المصدر السابق، 3/ 138.

(55) الديوان، 122.

فَيا عَجَباً كَيفَ يعصِى الإلـ ـهَ أم كَيفَ يَجحَدُهُ الجاحِدُ
والله في كلّ تحريكَةٍ، وفي كلّ تسكينةٍ شاهِدُ
وفي كلّ شيءٍ لَهُ آيَةٌ تدُلّ على أنّهُ الواحِدُ

كان أبو العتاهية شاعراً يعيش وسط تيارات عنيفة ومختلفة من المذاهب، ويقاوم تيارات داتية نابعة منه، دفعته إلى اتخاذ الزهد شعاراً له في حياته، وإلى خلع رداء المجون، ولم يكن أمر الخليفة هو السبب الأوحد في زهد أبي العتاهية، ولكن يضاف إليه هجر عتبة، جارية المهدي له، وفشله في حبها، وكبر سنه، ورغبته في التوبة وفي الزهد، وأيضاً رغبته في أن يمثل جانباً فنياً من جوانب التعبير في الشعر العربي، فمن تسبيحاته وتحميداته قوله[56]:

إلهي لا تُعَذّبني فَإنّي مُقِرٌّ بالّذي قَدْ كانَ مِنّي
وَما لي حيلةٌ إلاّ رَجائي وَعَفوُكَ إن عفوْتَ وحَسنُ ظنّي
فكَمُ من زَلّةٍ لي في البَرايَا وَأنْتَ عَليّ ذو فضْلٍ، وَمَنِّ

ومنها أيضاً قوله[57]:

جَلّ رَبٌّ أحَاطَ بالأشْيَاءِ واحِدٌ ماجِدٌ بغَيرِ خَفَاءِ
عالمُ السّرّ كاشِفُ الضُّرّ يَعفُو عَنْ قَبيحِ الأفعالِ يوم الجزاءِ
ما على بابه حِجابٌ ولكن هُوَ مِن خَلقِهِ سميعُ الدُّعاءِ

وأبو نواس[58] لم تطل مدة بقائه مع الرشيد، ولم يكن للرشيد دور واضح في زهده وفي تركه المجون، وقد كثرت الروايات حول أبي نواس حتى

(56) المصدر السابق، 425.

(57) المصدر السابق، 16.

(58) أبو نواس: الحسن بن هانئ ولد 140هـ عربي من جهة الأب فارسي أو سندي من جهة الأم، أبصر والبه بن الحباب أبا نواس عند عطار فأعجب به فأقنعه بأن يرافقه إلى الكوفة ليخرجه في الشعر، ومع أن والبه قد أفسد أبا نواس فإنه اكتشف مواهبه وصقل شاعريته، توفي أبو نواس سنة 199هـ، انظر: سير أعلام النبلاء 9/ 279، الوافي بالوفيات، 12/ 283، الأعلام 2/ 225، ومعجم المؤلفين 3/ 300.

صار شخصية شعبية تختلف عن الشخصية الأدبية التاريخية، ويستخلصه الأمين نديماً له، فأكثر من مديحه والإشادة به، ولكنه تجاوز الحد المعقول في مجونه، فنهض الأمين ليجبره على التوبة، وهذا من الدوافع التي أجبرت الشاعر على نبذ المجون وإعلان توبته، لكنه لم يكن صادقاً في توبته ولطالما تاب ثم رجع إلى غيه ثانية، وتعددت المرات التي يفيق فيها الشاعر ويصحو إلى نفسه، فتكثر الحكمة والعظات في ثنايا أقواله[59].

ويهجر أبو نواس المجون ويتجنب القول في الخمر لفترة ما، ولم يكن مؤمناً بذلك أو مقتنعاً، ويحتال على القول في الخمر، ويعلن عن عجزه في أن يتحمل هجر المجون، ويصرح بأن توبته لفظاً لا سلوكاً، وكان يخشى عين الخليفة التي ترصده دائماً ويخشى العودة إلى الحبس ثانية، وربما القتل إذا عاد إلى مجونه يقول في ذلك[60]:

عين الخليفة بي موكلة — عقد الخدار بطرفها طرفي
صحَّتْ علانيتي له وأرى — دين الضمير له على صرف
ولئن وعدتك تركها عدة — إني عليك لخائف خُلْفي

لقد انتشرت أشعار أبي نواس في المجون وفي الخمريات والغلاميات وفي النساء، وفي الاستخفاف بالدين، وكأنه حمل ذنوب الدهر على كاهله، وقد اتهم بالزندقة فهو القائل معلناً عصيانه[61]:

يا أحمد المرتجى في كل نائبة — قم سيدي نعص جبار السموات

ويتخذ من شرب الخمر وسيلة لنسيان الصلاة، والإهمال في تأديتها بقوله[62]:

---

(59) زهد المجان في العصر العباسي، د. علي إبراهيم أبو زيد، دار الثقافة، 103.
(60) زهر الآداب، الحصري 1/ 414.
(61) ديوان أبي نواس تح إسكندر آصاف دار العرب للبستاني 240.
(62) الديوان مصدر سابق، 263.

إذا ما دنا وقت الصلاة رأيتهم   يحثونها حتى تفوتهم سكرا

ويلوم المجان أبا نواس على تركه المجون، وتعاتبه الجواري ويحاول الجميع رجعته إلى مجونه، لكنه يرفض لوم اللوام، فلا يعود إلى مجونه امتثالاً لأمر الخليفة، ويرد على لائمته بأنه قد باع الجهل حيث يباع سمعاً وطاعة لأمر أمير المؤمنين بقوله[63]:

أَعاذِلُ بِعْتُ الجَهْلَ حَيْثُ يباعُ   وأبرزتُ رأسي ما عَلَيْهِ قِناعُ
نهاني أمير المؤمنين عن الصِّبا   وأمر أمير المؤمنين مطاعُ
وَلَهوٍ لتأنيبِ الأمين تركتهُ   وفيه لِلاهٍ منظر وسماعُ
قصرت عليه النفسَ دون مدامةٍ   هي اليوم حربٌ وهي أمسِ شياعُ

يبدو من أشعاره التي نظمها امتثالاً لأمر الخليفة، أنه لم يكن مقصوراً على الخمر فحسب، بل كان على المجون والغزل الشاذ والاستخفاف بأمور الدين، فيدعي توبة مصطنعة، كانت الدافع إلى زهده والباعث لتوبته.

ومما لا شك فيه أن الفترة التي قضاها هاجراً المتعة وممارسة المجون، ساعدته على أن يدخل دائرة التوبة مقتنعاً، فقد ألزم نفسه بالزهد فترة، فذاق حلاوته مجبراً، وتعود هجر اللذات مرغماً، فتمرس على أن يهجرها، فكان أمر الخليفة له من الدوافع المساعدة على زهده، بالإضافة إلى دوافع أخرى أهمها كبر السن، والعجز عن السير في طريق العصيان، والشعور بالنهاية، والرغبة الصادقة في التوبة والإحساس الحقيقي بالندم.

ولقد استطاع أبو نواس أن يستغل أمر الخليفة، ويجعل الخمر والمجون من موضوعات شعره، التي يضيف بها بعداً جديداً يضاف إلى الأبعاد الفنية لخمريّاتِهِ. وعلي بن جبلة المعروف بالعكوك[64]، شاعر من الشعراء

(63) المصدر السابق، 168.

(64) علي بن جبلة بن عبد الله الأنباري المعروف بالعكوك ولد في بغداد سنة 160هـ أكمه تردد على حلقات الأدباء فبرع في الأدب والشعر، شاعر مطبوع مجيد، أحد فحول الشعراء فصيح =

المكفوفين، عرف عنه المجون، فلم يمنعه العمى من أن يكون شاعراً ماجناً، فتغنى باللذة الحسية واستخف بالقيم الدينية، وبالغ في مدح القادة إلى حد وصل به إلى البعد عن دائرة الإيمان، وقد عرف عن العكوك المجون والاستهتار، وحب الخمر، ومن أشعاره التي يصور فيها تعلقه بالخمر، وأنها شغله الشاغل وهمه الوحيد قوله(65):

نعمَ عونُ الفتى على نُوَبِ الدَّهـ ... ـرِ سماع القِيانِ والعيدانِ

وكؤوس تجري بماء كروم ... ومطيُّ الكؤوس أيدي القيانِ

من عُقار تميتُ كلَّ احتشام ... وَتَسُرُّ الندمان بالندمان

وكأنَّ المزاجَ يقدحُ منها ... شروراً في سبائط العقيان

فاشربِ الراح واعص من لامَ فيها ... إنها نعم عدَّةِ الفتيانِ

واصحب الدهر بارتحال وحلٍّ ... لا تخف ما يجره الحادثانِ

إن المجون الذي دفع المأمون إلى قتل علي بن جبلة كما روي(66)، لم يكن مقصوراً على الخمر وشربها والنظم فيها، ولكن مدائح العكوك ومبالغته فيها، كانت تثير الخليفة المأمون، حين يصور الشاعر الممدوح محمد بن حميد الطوسي(67) بأنه المسير للأحداث وأن الله سبحانه وتعالى قد خلقه من مادة غير تلك التي خلق منها البشر بقوله(68):

أنت الزمان الذي يجري تصرُّفُه ... على الأنام بتشديد وتليينِ

لو لم تكن كانت الأيام قد فَنِيَت ... والمكرماتُ وماتَ المجد مذ حينِ

= الألفاظ لطيف المعاني توفي سنة 213هـ. انظر: وفيات الأعيان 1/ 520، سير أعلام النبلاء 1/ 192 والأعلام4/ 268، شذرات الذهب 2/ 30، الأغاني 18/ 100.

(65) الأغاني للأصفهاني 18/ 110، 111.

(66) المصدر السابق، 18/ 114.

(67) محمد بن حميد الطاهر الطوسي، من كبار قواد المأمون العباسي، كان جباراً، فيه قوة وبطش، وكان المأمون يند به للمهمات، توفي سنة 214هـ 829م تقريباً، انظر: شذرات الذهب 4/ 194، الوافي بالوفيات، 3/ 38، النجوم الزاهرة 2/ 190، الأعلام، 2/ 283.

(68) الأغاني للأصفهاني، 18/ 108.

صـوَّرك الله مـن مـجـدٍ ومـن كـرمٍ   وصـوِّر الـنـاس من مـاء ومـن طـيـنَ

ومما أسرف فيه فكفر أو قارب الكفر، تصوير ممدوحه أبا دُلف[69] بالدهر وبالزمان في قوله[70]:

يا بن الأكارم من عدنان قد علموا   وتـالـدُ الـمـجد بيـن الـعـم والـخـال
ونـاقـل الـنـاس مـن عـدم إلـى جـدةٍ   وصـارف الـدهـر من حـالٍ إلـى حـال
أنـت الـذي تـنـزل الأيـامَ مـنـزلـهـا   وتُمسك الأرض عن خَسفٍ وزلزال
ومـا مَـدَدتَ مَـدَى طـرفٍ إلَـى أحـد   إلا قـــضـــيـــتَ بـــآجـــالٍ وآمـــال

فقال المأمون: إني لا أستحل دمك بهذا القول ولكني أستحله بكفرك وجرأتك على الله سبحانه وتعالى إذ تقول في عبد ضعيف مهين وتسوى بينه وبين رب العزة[71]:

إن مبالغة العكوك في مدائحه، أثارت المأمون ولكنها لم ترق به إلى درجة الكفر التي اتهمه بها البعض، إنما عبثه ومجونه دفعه إلى أن يبالغ في خلع الصفات على ممدوحيه، وهو من الشعراء الذين كان للخليفة دور في توبتهم وفي رجوعهم عن المجون، وفي تزهدهم.

لم يترك المأمون هذا الشاعر الماجن يستخف بأمور الدين في مدائحه، فهرب من تهديد المأمون له.

ولكن بعض أشعاره تبدو فيها لمحات من الحكمة والتوبة، فقد دُفع إليها حين هدده الخليفة وجدَّ في طلبه، ووجدنا في أشعاره الإيمان بالآخرة وبالحساب والعقاب من ذلك قوله[72]:

---

(69) أبو دلف: القاسم بن عيسى بن إدريس من بني عجل، كان كريماً شجاعاً من قواد المأمون ثم المعتصم، وكان من أصحاب الصنعة في الغناء، ويغني غناءً حسناً، وهو شاعر مجيد حسن البديهة حاضر الجواب، توفي سنة 226هـ 839م، تقريباً، انظر: وفيات الأعيان، 2/ 171، شذرات الذهب، 2/ 45.

(70) ديوان المعاني، أبو هلال العسكري، دار الجيل، بيروت 1/ 28.

(71) شذرات الذهب، 2/ 31.

(72) الأغاني 18/ 112.

عسى فرج يكون عسى نعلل أنفسنا بعسى
فلا تقنط إذا لاقيت هماً يقبض النفسا
فأقرب ما يكون المرء من فرج إذا أيسا

وقد بكى شبابه ومدح شيبه، وعقد مقارنة بين الشباب والشيب وترحم على الصبا والشباب في قوله[73]:

لم أر كالشَّيب وَقاراً يُجتوى وكالشباب الغضِّ ظلاً يُستلب[74]
كان الشبابُ لمةً أزهى بها وصاحباً حراً عزيز المصطحب
إذ أنا أجري واثباً في غيه لا أعتب الدهرَ إذا الدهرُ عتب
أَبعدُ شَأْوِ اللَّهوِ في إجرائه وأقصد الخود وراء المحتجب

ويصور الدهر ورجعته عن المجون وتوبته وقرب الردى وسهام الزمان يرمي بها الإنسان في قوله[75]:

وأرى الليالي ما طوت من شرتي ردته في عظتي وفي إفهامي
وعلمت أن المرء من سنن الردى حيث الرمية من سهام الرامي

عوامل التوبة

المحنة: تعددت العوامل التي أسهمت في دفع الشعراء المجان إلى هجر المجون، وتعد المحن والنوازل التي ألمت ببعض الشعراء المجان، من أبرز هذه العوامل التي دفعت بعضهم إلى الزهد، وإلى الندم على الماضي، والتوبة والإكثار من الاستغفار، وتباينت حدة المصائب التي أصابت الشعراء المجان، فقد جعلت هذه المصائب المجان، يرون الحقيقة بعين تختلف عن تلك التي كانوا ينظرون بها إلى الحياة في لهوهم، وعبثهم، قبل الكوارث التي ألمت

(73) الأغاني للأصفهاني، 18/ 101، 102.
(74) روى صاحب ديوان المعاني اللغوي، الأديب أبو هلال العسكري هذه القصيدة، ص50، باختلاف كثير عما ورد في كتاب الأغاني.
(75) نهاية الأرب في فنون العرب، النويري دار الكتب المصرية 6/ 89.

بهم، فأصبحوا يرون حقيقة الحياة ويتأملون العواقب ويتدبرون الأمور، ويراقبون من حولهم، ويرتقبون المصير، فقد يجمع الشاعر في تحوله من المجون إلى الزهد بين أكثر من دافع، حسب ظروفه الخاصة أو قد يكون مع أمر الخليفة محنة الكبر والعجز والشيخوخة والشيب، وقد تكون المحنة فلسفة واعتقاداً بالزهد، واقتناعاً بالتوبة، وتنوعت ألوان المحن التي صادفت الشعراء المجان، بين موت عزيز أو فقد صديق أو تقييد حرية أو زوال نعمة، أو الغيرة والشك في المحبوبة.

فمن الشعراء الذين تابوا عن مجونهم وتغيرت طريقة حياتهم الشاعر ديك الجن الحمصي[76] الذي تحول من المجون إلى الزهد، ولزم داره لا يقابل أحداً وذلك للمحنة التي ألمت به، فقد تعرف على فتاة نصرانية جميلة فيدعوها إلى الإسلام فتلبي الدعوة وتسلم على يديه فيتزوجها، ويرحل مده خارج حمص ويدبر له ابن عمه مكيدة فيذيع في الناس أن زوجة ديك الجن «ورداً» تهوى غلاماً له وينشر الخبر، ويعرف ديك الجن عند عودته فيسرع دون تريث فيستل سيفه فيقتلها ويقتل الغلام، ويعلم ديك الجن حقيقة المكيدة الحاقدة بعد ذلك فيندم ندماً شديداً ويظل شهراً لا يفيق من البكاء[77].

إن مجون ديك الجن ليس في حاجة إلى تأكيد، ففي أشعاره خمريات يتغنى فيها بالخمر ويصور مجالسها وسقاتها، وفي أشعاره غزليات لا تقل عن خمرياته، يصور ذلك في قوله[78]:

ثم انثنت سورة الخمار بنا ... خلال تلك الغدائر الخمرة

(76) ديك الجن: عبد السلام بن رغبان بن عبد السلام بن حبيب بن عبد الله بن رغبان، ولد في حمص سنة 161هـ، وفيها نشأ خليعاً ماجناً، شاعر مجيد متفاوت «ظاهر التكلف» أحياناً توفي سنة 235هـ، انظر: سير أعلام النبلاء 11/ 163، الوافي بالوفيات 18/ 422 الأعلام 4/ 5، معجم المؤلفين 5/ 224.

(77) ديوان ديك الجن، تح د. أحمد مطلوب ود. عبد الله الجبوري، دار الثقافة، بيروت 113.

(78) المصدر السابق، 80.

وليلة أَشْرقتْ بِكلكلها علَيَّ كالطيلسان معتجرة
فتقتُ ديجورها إلى قمرٍ أثوابه بالعفاف مستترة

ويهجر ديك الجن المجون والخمر وجلساءه، ويلزم نفسه داره لا يقابل أحداً، ويرجع هذا التحول من المجون إلى الزهد، إلى تلك المحنة التي ألمت به فيتمرد على هوى الغواني ويرميهن بالكذب في عواطفهن وبالنفاق في مشاعرهن، ويصور حزنه وندمه في قوله[79]:

لو كان يدري الميت ماذا بعده بالحي حلَّ، بكى له في قبرهِ
غصص تكاد تفيض منها نفسه وتكاد تُخرجُ قلبَهُ من صدرهِ

وينصح بتجنب المجون، والزهد في هوى الغانيات بقوله[80]:

أخا الرأي والتدبير لا تركب الهوى فإنَّ الهوى يرديكَ من حيثُ لا تدري
ولا تثقَنَّ بالغانياتِ وإن وفتْ وفاءُ الغواني بالعهود من الغدْرِ

وتكثر الحكمة في شعر ديك الجن، وتقل أو تنعدم خمرياته وغزلياته وغلامياته، ويكثر شعر التوبة والاستغفار، والندم والحزن، حتى أضحت حكمته مصدراً ثرياً لغيره من الشعراء العرب، ينهلون من معانيها ويصوغون على نهجها، وجاءت أشعاره في التوبة والاستغفار على هيئة عظات وعبر مركزة، أملاها عليه ألم التجربة ومرارة الواقع وجاءت في صياغات فنية، تدل على صفاء شاعريته، لم يكن ديك الجن حكيماً أو واعظاً إنما كان معبراً عن محنة ذاتية ومصوراً لتأثره بها من مثل قوله[81]:

على هذه كانت تدور النوائب وفي كل جمع للذهاب مذاهبُ
نزلنا على حكم الزمان وأمره وهل يَقبَلُ النصفَ الألد المشاغبُ
وتضحكُ سنُّ المرءِ والقلبُ موجَعُ ويرضى الفتى عن دهره وهو عاتبُ

(79) ديوان ديك الجن مصدر سابق، 93.
(80) المصدر السابق، 115.
(81) المصدر السابق، 72.

ومن الشعراء الذين رثوا أبناءهم، وكان موت الأبناء محنة قاسية، دفعتهم إلى هجر المجون وإلى التوبة والاستغفار من ذنوبه الصنوبري[82]، كان من الشعراء المجان عرف بالخمريات والغلاميات، ويكثر في شعره وصف الخمر والساقي والنديم ويصف لياليه ومجالسه، وما يدور في مجالسه من غناء الجواري الجميلات قال في فتاة مسيحية[83]:

لا ومكان الصليبِ في النحرِ منـ ... ـكِ ومجرى الزنّار في الخَصْرِ
وسُكْرِ أجفانك التي حَلَفَ الـ ... ـفتورُ ألاّ تَفيق من سُكْرِ
وأقحوانٍ بفيكِ مُنْتظمٍ ... على شبيهِ الغديرِ من خَمْرِ

والصنوبري يتغزل في غلامه، ويصوره حين يشرب خمراً فيقول[84]:

بدرٌ غدا يشربُ شمساً غَدَتْ ... وحَدُّها في الوصفِ مِنْ حَدِّهِ
تغربُ في فيه ولكنَّها ... من بَعْدِ ذا تطلعُ من خده

ويفيق الصنوبري من لهوه، ويعدل عن مجونه، ويتمنى لو زهد في الدنيا وفي متاعها الزائل، فقد كبرت سنه وآن له أن يتوب ويكف عن لهوه بقوله[85]:

ألقتْ رداءَ اللهو عن عاتقي ... خمسٌ وخمسون مَضَتْ واثنتانْ

ولقد كان لموت ابنته ليلى أثر مباشر في تجنبه المجون وفي إعلان توبته فقد تكرر في رثائه لها تصوير الموت والقبر والإكثار من العظات التي يجب أن يعرفها الأحياء، وقف الصنوبري أمام قبرها يستلهم العظات من الموت ومن رحيل الأحبة وفي ذلك يقول[86]:

---

(82) الصنوبري: أحمد بن محمد بن الحسن بن مُراد الضبي المعروف بالصنوبري ولد في أنطاكية 284هـ، شاعر محسن، في شعره سهولةٌ وعذوبةٌ ويسمونه حبيباً الأصفر لجودة شعره توفي سنة 334، انظر: الوافي بالوفيات 7/ 379، الأعلام 1/ 307، ومعجم المؤلفين، 2/ 91.

(83) ديوان الصنوبري، تح إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1/ 62.

(84) المصدر السابق، 2/ 420.

(85) المصدر السابق، 2/ 453.

(86) المصدر السابق، 1/ 228.

أدورُ على جوانب قبر ليلى وأبكي حَوله بدمٍ فضيضِ
أُراعي قَبرَها حَدِباً عليه مراعاةَ المُمرِّض للمريض
ويتركُ مضجعي أُخرى الليالي قضيضاً ذكرُ مَضْجَعِها القضيض
أواحدتي رُدِدْتِ وكنت قَرضاً وهذا الدهرُ مردودُ القروض
وبعضُ الصبر ينهضُ حين يكبو وصبري عنك ليس بذي نُهوض

إن دافع المحنة يشتد في قسوته على نفس الشاعر الماحن، خاصة إذا كان الشاعر قد كبر في السن، فيؤمن بنهاية العمر، فيظل في توبة لا يرجع عنها، ومن هؤلاء الشعراء المجان الذين أصيبوا بمحنة التيمي(87)، من أشهر الوصافين للخمر فهو يشرب الكأس بعد الكأس، ويعجز عن أداء الفروض المطلوبة، لأنه في حالة من السكر الشديد المستمر الذي يمنعه من الصلاة وقد عبر عن ذلك بقوله(88):

شربت من خمر يوم الخميـ ـس بالكأس والطاس والعَنقل
فما زالت الكأس تغني لنا وتذهب بالأول الأول
إلى أن توافت صلاة العشا ء ونحن من السكر لم نغفل

ويموت للتيمي ابن ويحزن عليه حزناً شديداً، ويرثيه في بعض أشعاره ويهجر المجون ويتأمل في الحياة ويتدبر في أمورها، ويعلن توبته ويهجر الملاهي، ويتجنب شرب الخمر، ويكثر من شعر التوبة والاستغفار، ويسلك مسلك القناعة في حياته، فيقنع بما قسم له ربه، راضياً، ويسأل الله من فضله ورحمته، لينعم عليه بتوبته وبغفران من خزائنه التي لا تنفد، وويل لمن لم يرحمه ربه، فالبشر جميعاً مساكين لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضراً نجد ذلك في قوله(89):

---

(87) التيمي: أبو محمد بن عبد الله بن أيوب مولى بني تيم اللات توفي 209هـ ـ 824م، من شعراء الدولة العباسية الخلعاء المجان الوصافين للخمر انظر: الوافي بالوفيات 17/ 79، الأعلام 4/ 73، الأغاني 18/ 115.
(88) الأغاني مصدر سابق، 18/ 115.
(89) المصدر السابق 18/ 122.

لا تخضعن لمخلوق على طمع		فإن ذاك مضر منك بالدين
وارغب إلى الله مما في خزائنه		فإنما هو بين الكاف والنون
أما ترى كل من ترجو وتأمله		من الخلائق مسكين ابن مسكين

زهد التيمي فتجنب المدح وسؤال الإنسان وهجر المجون، فلم يقل في الخمر والغزل، ولعل محنته في فقد ابنه من العوامل المساعدة على تحوله من المجون إلى الزهد فيه.

الشيب:

الشيب في شعر الشعراء المجان من أبرز الدوافع إلى زهدهم وإلى تركهم المجون، ولم يكن أثره واحداً عند الشعراء المجان، وباختلاف رؤية الشعراء المجان للشيب يصبح الشيب موضوعاً شاملاً، يدخل تحت لوائه موضوعات فرعية وجزئيات عديدة، من هذه المضامين الفرعية، بكاء الشباب ومدح الشيب وتصوير ما نزل بروح الشاعر من طاقات روحانية، ومن كمال في العقل، كما عقد بعض المجان مقارنات بين الشباب والشيب، فضّل البعض فيها الشيب على الشباب، وفزع آخرون من الشيب وترحموا على الصبا والشباب، ولم يكن الشيب بالظاهرة التي يغفلها الشاعر العربي الواعي الذي أوتي دقة الملاحظة، والقدرة على تصوير الأشياء وعلى فهم النفس والتعرف على الذات، فكان الشعر الذي قاله الشعراء في تصوير الشيب يمثل تراثاً أدبياً عربياً عظيماً.

ومن العجيب أن تُرحب بعض النساء بشيب الرجال ويعجبن به، ويرين فيه أمارات التعقل والاتزان ويرين فيه بعداً عن التهور والطيش وحماقة الشباب، بينما نفرت كثيرات من شيب الرجال وسخرن منه، وظنن أنهم في حالة من العجز فقدوا معها طاقات الشباب وحيويته، إن هذه المواقف المختلفة من الشيب تجمعت في أشعار الشيب عند الشعراء المجان، يصورون تقبلهم للشيب، ويصورون الأثر الذي أحسوا به حين وصلوا إلى هذه السن، وقال

معظم المجان في مرحلة الشيب أحلى أقوالهم في الحكمة والزهد والقناعة، فعبروا في تلك المرحلة عن عصارة فكر ونضج تجربة.

ويرتبط تصوير الشعراء للشيب بشعر التوبة والاستغفار، فيكثرون من تسبيح الله وحمده، وطلب الرحمة من الله سبحانه وتعالى، ومنهم من يرتبط تصويرهم للشيب بمعان تشاؤمية، تدور حول الموت والناعي، والغناء والهلاك فيفقدون الإحساس بالحياة ويفقدون طمعها.

ومن الشعراء المجان الحسين بن الضحاك المعروف بالخليع[90]، وقد صور شيخوخته والشيب الذي نزل به ويعلن أنه قد بلغ الثمانين من عمره، ويأمل أن يغفر الله له متأثراً بالحديث الذي روي عن رسول الله ﷺ عن الشيوخ والعجائز من أبناء الثمانين، روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن الله عز وجل ليكرم أبناء السبعين ويستحي من أبناء الثمانين أن يعذبهم**»[91] يقول الحسين بن الضحاك في ذلك[92]:

أما في ثمانين وُفِّيتها ... عذيرٌ وإن أنا لم أعتذر
وقد رفع الله أقلامه ... عن ابن ثمانين دون البشر
فإن يقضِ لي عملاً صالحاً ... أثاب وإن يقضِ شرّاً غفر

ويصور بعض الشعراء الشيب وهم لا يزالون في شبابهم، رمزاً للظلم ولكراهية الحياة، وللسأم من الحياة والعيش والزهد في مباهج الحياة مع القدرة

(90) الحسين بن الضحاك بن ياسر، المعروف بالخليع، لما كان عليه من الاستهتار في الفسق والمجون، ولد سنة 155هـ شاعرٌ مطبوعٌ ظريفٌ ماجنٌ، أستاذه والبة بن الحباب، ومن أقران أبي نواس، عاش إلى أيام المستعين فكانت وفاته سنة 250هـ انظر: معجم الأدباء، 10/ 5، الوافي بالوفيات، 12/ 379، الأعلام، 2/ 239.

(91) بهجة المجالس وأنس المجالس، النمري القرطبي، تح محمد موسى الخولي، مراجعة عبد القادر القط، دار الكتاب العربي، 2/ 210.

(92) معجم الأدباء، ياقوت الحموي، تح أحمد فريد رفاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت 5/ 14.

على الاستمتاع بها، ولم يكن الشيب عندهم شعراً أبيضَ ينزل بالرأس يُغير سوادها فحسب، بل كان حزناً وكآبة أيضاً، وتصويراً لأزمات وتناقضات واضحة في حياتهم، فلم يتحملوا قسوة الظلم، ولم يقدروا على معارضته أو التصدي لأهله، وعجزوا عن الشكوى، وحرموا القدرة على التعبير فصوروا شيبهم وعجزهم، فقد أتى الشيب قبل موعده، وهو لم يأت بالفعل وهذه الحالات من أخطر حالات الشيب، ومن أشدها قسوة فالشاعر يصور شيب النفس الذي يحطمها، ويهدم معنوياتها، ويقوض أركان السعادة، وهو شيب الوجوه الذي يزيل منها النضارة ويزيل عنها دماء الحيوية والشباب، وقد بالغ بعض الشعراء في هذا المعنى، حين صوروا الولدان والرضع شيباً من قسوة الظلم الصارخ في الحياة، يقول ابن المعتز[93]:

شيبتني ولم يشبني السـ ... ـن هموم تترى ودهر مريد

وهذا أبو العتاهية ينعى الشباب الذي ولى عنه دون أمر منه ودون رغبة ويحتسبه عند الله احتساباً بقوله[94]:

مضى عني الشباب بغير أمري ... فعند الله أحتسب الشبابا
وما من غاية إلا المنايا ... لمن خَلِقَتْ شبيبته وشابا

لقد كان المشيب خير واعظ لمجون ابن المعتز بعد محنته، يصور الشيب وهو يضحك على الشباب، ويشبه عودته إلى التقى وهجره للمجون بعودة السيف إلى غمده، ولا يرى سبباً لعذل العاذل على هجره للمجون فقد كبر على العتاب وودع الشباب وما به في قوله[95]:

أعاذلَ قد كبرتُ على العتاب ... وقد ضحك المشيب على الشبابِ
رددتُ إلى التقى نفسي فقرَّتْ ... كما رُدَّ الحسام إلى القِرابِ

(93) شعر ابن المعتز، تح يونس أحمد السامرائي، وزارة الأعلام، العراق 1/ 65.
(94) ديوان أبي العتاهية، مصدر سابق، 34.
(95) شعر ابن المعتز، مصدر سابق، 1/ 58.

وفي الشيب يرى أبو نواس نفسه وكأنها تموت عضواً عضواً ويرى الفناء وهو يدب في جسمه فيتذكر الله ويعمل على طاعته ويندم على ما ارتكبه في شبابه، ولم يشعر بهذه المعاني إلا حينما رأى الشيب يغزوه، فأصبح عاجزاً عن مواصلة المجون، وأن التوبة ضرورة لا مفر منها، فأخذ يتأمل مجونه في ماضيه ويطلب العفو من ربه في شيبه فيقول(96):

دب في الفناء سفلاً وعلوا	وأراني أموت عضواً فعضوا
ذهبت شرتي وجدت نفسي	وتذكرت طاعة الله نضوا
ليس من ساعة مضت بي إلا	نغصتني بمرها لي جزوا
لهف نفسي على ليال وأيا	م سلكتهن لعباً ولهوا
قد أسأنا كل الإساءة يا ر	ب فصفحاً عنا إلهي عفوا

فالشيب عنده لم يكن نتيجة شيخوخة، وإن كان نتيجة إفراط في شبابه في المجون، فعجل له العجز والوهن، وعدم القدرة على التمادي في المجون، فلم يجد بداً من أن يتوب ويعلن زهده في الحياة وفي متاعها كله، فأخذ ينظم شعراً في الزهد والتوبة والاستغفار، ويكثر من هذه الأشعار في مرحلة الشيب.

ولم تكن هي المرحلة الوحيدة التي نظم فيها زهدياته، فلطالما كان ينظم شعراً في الزهد، وهو غارق في مجونه، ولعلها فترات كان يصحو فيها ويفيق من مجونه، أو لعله يحاول أن يعرف ما في الزهد وما في القناعة من أسرار الإيمان بهما، وكانت نفسيته تتسم بالتردد في تلك المرحلة المتعددة من مراحل التوبة قبل مرحلة الشيب، فكان يتردد بين المجون وبين الزهد وبين الباطل وبين الصلاح، وبين الصلاح والرضى، فلم يكن مستقراً في شعوره ولم يكن مطمئناً على نفسه، ولم يكن هادئاً قانعاً، وهذه التقلبات كان لها تأثير في إمدادها تجربة الشاعر الأخيرة بالمد الروحاني الصادق مما أدى إلى تعميقها وإثرائها، فجاء شعره في مرحلة الشيب أكثر صدقاً من المراحل النفسية الأخرى.

(96) ديوان أبي نواس، تح بهجة عبد الغفور، دار الرسالة للطباعة، 988.

إن الشعراء المجان وإن كانوا لا يطيعون الدوافع الأخرى التي فرضت عليهم، فإن دافع الشيب لم يستطع ماجن التصدي له، والوقوف أمامه، في محاولة للانتصار عليه أو عدم الامتثال لأمره، فقد انتصر الشيب على الشعراء المجان وأجبر الكثير منهم على الزهد، فرأينا من رحب به، ورأينا من ذمه ورأى فيه نذيراً للموت، ولكنهم جميعاً ابتعدوا عن المجون ونصحوا غيرهم وندموا على أفعالهم في ماضيهم وطلبوا المغفرة من الله.

ومهما تعددت دوافع الزهد عند الشعراء المجان العباسيين، فإن دافع الشيب يبدو أعظمها وضوحاً، وهو الدافع المشترك مع دوافع أخرى عند كثيرين من الشعراء المجان.

الاقتناع بالزهد

يعد الاقتناع بالزهد والإيمان به من أصدق الدوافع التي دفعت الشعراء المجان إلى التخلي عن مجونهم، وإذا كان الشعراء الذين ينطبق عليهم تأثير هذا الدافع فئة قليلة إلا أنهم مع قلتهم كانوا أكثر الشعراء صدقاً وأشدهم إيماناً بالزهد وبالتوبة عن المجون، إن الزاهد الحقيقي هو الذي يتعفف عن قدرة، لا عن عجز ويجبر نفسه الأمارة على تجنب المجون، واتخاذ الزهد مسلكاً ومنهجاً له في الحياة المقبلة.

ولا نعجب حين نرى أن انتشار المجون، كان سبباً مباشراً وقوياً في انتشار الزهد وفي ازدهاره، فقد مل المجان مجونهم، وزهدوا في المتع الحسية وتعالوا على الملذات واستجابوا لنداء العقل.

من أبرز هذه الطائفة رابعة العدوية، يبدو أن قحطاً لحق البصرة «فهامت رابعة وأخواتها على وجوههن، ثم وقعت في الرق ولكن سيدها أعتقها، فتكسبت برهة بالغناء والنفخ في الناي وما يتصل بهذين عادة إلا أنها تابت بعد ذلك، وحملها ندمها على ماضيها على أن تمعن في الزهد»[97]

(97) تاريخ الأدب العربي الأعصر العباسية، د. عمر فروخ، دار العلم للملايين، ط4، 129.

فمن الأشعار التي رويت لرابعة في حبها الإلهي قولها(98) :

إني جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحت جسمي من أراد جلوسي

فالجسم مني للجليس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيس

ومعظم شعرها في التغني بحب الذات الإلهية والهيام في عشقها وتدعو في شعرها إلى الزهد في الحياة وإلى الإكثار من طاعة الله وإلى التعبد والتهجد في قولها(99) :

صلاتك نور والعباد رقود ونومك ضد للصلاة عنيد

وعمرك غنم إن عقلت ومهلةٌ يسير ويفنى دائماً ويبيد

ومن الشعراء الزهاد الذين زهدوا بعد مجون فأكثروا القول في الزهد حتى عدوا من الشعراء الزهاد المعروفين الشاعر محمود الوراق(100)، كان يأخذ في صدر شبابه من متع الحياة بنصيب فقد قال عنه د. شوقي ضيف: إنه كان من طلاب اللهو والفتك قبل أن يتزهد(101) ولقد سيطر الزهد على شعره ويكثر من الوعظ ومن ذم النفاق وضرورة البعد عن المآثم والمعاصي، فاقتصر شعره على الزهد، وأفرد له قصائد ومقطوعات كلها في الحكمة والموعظة الحسنة وفي ضرب المثل وفي الحث على الزهد والتقرب من الله، لقد علَّم الوراق الناس دروساً في الصبر والتحمل والتجلد لمصائب الدهر ولنوازله، وقد ذم من يدَّعون الأمانة وهم يسلكون طرق الخيانة، فما أكثر من يحسنون القول ويسيئون الفعل، فنظم الوراق أشعاراً في معالجة هذه الأوبئة الأخلاقية في مقطوعات بسيطة وأسلوب عذب أنيق، وألفاظ رشيقة، ومعان تسر الخاطر، من ذلك قوله يخاطب المغرور(102) :

---

(98) الأدب في التراث الصوفي د. عبد المنعم خفاجي مكتبة غريب، القاهرة 201.

(99) شهيدة العشق الإلهي د. عبد الرحمن بدوي وكالة المطبوعات، الكويت 73.

(100) محمود بن حسن الوراق شاعر مجيد، اشتهر مع صديق له بالاستهتار في الخمر والمجون، أكثر شعره في المواعظ والحكم والأمثال توفي نحو 230هـ، 845م، انظر: سير أعلام النبلاء 11/ 461، الوافي بالوفيات، 25/ 191، الأعلام 7/ 167، تاريخ بغداد 13/ 87.

(101) تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، د. شوقي ضيف دار المعارف ط8، 409.

(102) بهجة المجالس، مصدر سابق، 2/ 207.

أيـــهـــا الـــمـــغـــرور مـــهـــلاً فـــلـــقـــد أوتـــيـــت جـــهـــلاً
كـــم إلـــى كـــم تـــحـــســـن الـــقـــو ل ولا تـــحـــســـن فـــعـــلا
ظـــاهـــر يـــجـــمُـــلُ والـــبـــاطـــن لا يـــخـــفـــى عـــلـــى ربـــك كـــلا

ويخاطب الورّاق المسلم، أن يبادر إلى العمل الصالح وأن يجافي الذنوب حتى يكون مطيعاً لربه بقوله[103]:

تـعـصـي الإلـه وأنـت تـظـهـر حُـبـه هـذا مـحـالُ فـي الـقـيـاس بـديـعُ
ولـو كـنـت تـضـمـر حبَّه لأطـعـتـه إن الـمـحـبَ لـمـن أحـبَّ مُـطـيـعُ
فـي كـل يـوم يـبـتـلـيـك بـنـعـمـةٍ مـنـه وأنـت لـشـكـرِ ذاك مُـضَـيّـعُ

ومن الشعراء الذين زهدوا بعد ما عرف عنهم من مجون الشاعر محمد بن يسير الرياشي[104]، كان ماجناً مشغوفاً بالشراب، وكان شديد البخل رثّ الثياب، لكنه زهد وأكثر من قول الحكمة والزهد.

يروي له صاحب الأغاني قصيدة في تصوير الصبر والتنفير من اليأس في 8 أبيات[105]، ووردت عند عمر فروخ 5 أبيات «2/ 222» وقد نسبها ابن المعتز إلى محمد بن حازم[106]، وأورد منها 4 أبيات «ص 308» مع اختلاف في الترتيب، غير أنها لم ترد في ديوان محمد بن حازم:

---

(103) تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، د. شوقي ضيف 410.

(104) أبو جعفر: محمد بن يسير الرّياشي، بعد زهده أكثر من قول الحكمة والزهد توفي سنة 220هـ 835م، غير أن اسمه ورد خطأ عند صاحب كتاب الأغاني بقوله: «محمد بن بشير» فهذا المترجم له هو غير محمد بن بشير العدواني، وقد سار الناسخ في جميع الترجمة على لفظة «بشير» دار عز الدين للطباعة والنشر 12/ 124، وسار على ذلك أيضاً مؤلف كتاب «المحمدون من الشعراء» في ترجمة 129، ص228، والصواب ما في الشعر والشعراء، 2/ 205، وشرح القاموس مادة «يسر».

(105) الأغاني، 12/ 132.

(106) محمد بن حازم بن عمر الباهلي، ولد ونشأ في البصرة، وهو شاعر مطبوع، إلا أنه كان كثير الهجاء، انظر: الأغاني 12/ 151، معجم الشعراء 371، طبقات الشعراء 307، تاريخ بغداد 2/ 295.

ماذا يكلفك الروحات والدُلجا | البرَّ طوراً وطوراً تركب اللُجَجا
كم من فتى قصرَتْ في الرزق خطوتُه | ألفيته بسهام الرزق قد فلجا
لا تيأسنَّ وإن طالت مطالبَةٌ | إذا استعنت بصبر أن ترى فرجا
إن الأمور إذا انسدت مسالكها | فالصبر يفتح منها كل ما ارتتجا
أخلق بذي الصبر أن يحظى بحاجته | ومُدْمِنْ القرع للأبواب أن يلجا
فاطلب لرجلك قبل الخطو موضعها | فمن علا زلق عن غرة زلجا
ولا يغرنَّكَ صفوٌ أنت شاربُهُ | فربما كان بالتكدير مُمْتَزَجا
لا ينتج الناس إلاّ من لقاحِهُم | يبدو لقاحُ الفتى يوماً إذا نَتِجا

وشعر محمد بن يسير في المجون كثير، وشعره في الزهد يعادله أيضاً في الكثرة، ولقد زهد بعد مجون، ولم يكن مجبراً على زهده، ولم يبك الشباب ويندم عليه، بل كان فرحاً بحياته الجديدة، ومن شعره في الحكمة وفي معرفة الحياة ما رواه الجاحظ في البيان والتبيين قوله(107):

تأتي المكاره حين تأتي جملة | وترى السرور يجيء في الفلتات

ورد في الأغاني عن محمد بن يسير أنه أنشد عن نفسه في مجلس من مجالس الزهد قوله(108):

ويل لمن لم يرحم الله | ومن تكون النار مثواه
وأغفلتا في كل يوم مضى | يذكرني الموت وأنساه
من طال في الدنيا به عمره | وعاش فالموت قصاراه
كأنه قد قيل في مجلس | قد كنت آتيه وأغشاه
محمد صار إلى ربّه | يرحمنا الله وإياه

فأبكى جميع من حضر.

---

(107) البيان والتبيين، الجاحظ، تح فوزي عطوي، دار صادر، بيروت، 2/ 209.
(108) الأغاني للأصفهاني، 12/ 131.

السمات الفنية لشعر الزهد عند المجان:

وسنتناولها في قسمين: السمات الجمالية والسمات الفكرية.

أولاً ـ السمات الجمالية:

تتعلق بأمور متعدّدة منها اللفظ والصورة وما يتعلق بهما من سطحيّة أو جزالة أو تكلف، فاللفظ المعبر عن معانيه، أداة يستطيع بها الشاعر الفنان أن يخرج فناً رائعاً مبدعاً.

إن دراسة اللفظ تستوجب دراسة العلاقة التي تربطه بغيره وتوضّح تفاعله مع السياق الذي وضع فيه، وتعود مهارة الشاعر إلى قدرته على التفاعل مع الألفاظ في الاختيار وربط فكر الشاعر وأداته الفنية، وهذه أهم وظائف اللفظ في زهد المجان بالإضافة إلى التعبير عن موقفهم وتوضيح أفكارهم ووعظ الآخرين ونصحهم، ولقد آمن الشعراء بضرورة استخدام الألفاظ السهلة في تعبيرهم عن توبتهم، وفي استغفارهم من ذنوبهم، في كل مضامين زهدياتهم.

فيمتاز شعر أبي العتاهية في زهدياته بالسهولة واللين، يعلل د. شوقي ضيف هذا اللين «الملازمته للمخنثين في مطلع حياته وتعرفه على لغتهم»[109] ولعلها سمة غلبت على شعره في مجونه وفي زهده، ولكنه زاد في سهولة اللفظ وأمعن في ذلك حين بدأ يتحول من المجون إلى الزهد، ويعبر عن رأيه في اختيار الألفاظ السهلة حتى يصل إلى العامة قبل الخاصة، فنراه يعبر عن المال وعلاقة الإنسان به في قوله[110]:

إذا المرءُ لَمْ يُعْتِقْ مِنَ المالِ رِقَّهُ ... تَمَلَّكَهُ المالُ الذي هُوَ مالِكُهْ
ألا إنما مالي الذي أنَا مُنْفِقٌ ... وَلَيسَ لي المالُ الذي أنَا تارِكُهْ
إذا كُنْتَ ذا مالٍ، فبادِر بِهِ الذي ... يَحِقُّ وَإلا استَهلَكَتْهُ هَوَالِكُهْ

(109) الفن ومذاهبه في الشعر العربي، د. شوقي ضيف، دار المعارف، ط9، 169.

(110) ديوان أبي العتاهية، مصدر سابق، 317.

إن سهولة ألفاظ زهدياته ساعدته على انتشارها، ووصولها إلى أسماع الناس عبر المطربين، فأخذوا بعض وعظه وأنشدوه في طرقاتهم، وقد غنى الملاحون شعره في حضرة الرشيد في إحدى نزهاته بدجلة فلما سمعها أخذ يبكي، منها قوله[111]:

لِـدَواعِـي الـخَـيْـرِ والـشَّـرِّ دُنُـوٌّ وَنُـزُوحُ
سَـيَـصِـيـرُ الـمَـرْءُ يَـوْمـاً جَـسَـداً مـا فـيـهِ رُوحُ
بَـيْـنَ عَـيْـنَـي كُـلِّ حَـيٍّ عَـلَـمُ الـمَـوْتِ يَـلُـوحُ
كُـلُّـنَـا فـي غَـفْـلَـةٍ وَالـمَـوْتُ يَـغْـدو ويَـرُوحُ
نُـحْ عـلـى نَـفْـسِـك يـا مِـسْـكِـيـنُ إنْ كـنـتَ تـنُـوحُ
لـتـمـوتـن وإن عُـمِّـرْتَ مـا عُـمِّـرَ نُـوحُ

وأبو العتاهية عرف بالجزالة والرصانة في ألفاظ مدائحه وتعبيراتها، ينحو نحو السهولة، ولم تكن غريبة عليه، فقد مارسها في بعض أشعاره الماجنة حتى أصبحت بعض غزلياته أسلس على اللسان من الماء العذب وكان يستخدم اللغة الجزلة في مدائحه فيختار لها اللفظ الرصين، وقد حافظ على سمة السهولة في زهدياته في شعر التوبة والاستغفار، فقد كان يسلك مسلك البساطة في زهده، من ذلك قوله[112]:

كُـلُّ حَـيَـاةٍ فَـلَـهَـا مُـدَّةٌ وكُـلُّ شـيءٍ فَـلَـهُ آخِـرُ
سُـبْـحَـانَ مَـنْ أَلْـهَـمَـنـي حَـمْـدَه وَمَـنْ هُـوَ الأَوَّلُ وَالآخِـرُ
يـا رَبِّ إنّـي لـكَ فـي كُـلِّ مـا قَـدَّرْتَ عَـبْـدٌ آمِـلٌ شـاكِـرُ
فَـاغْـفِـرْ ذُنُـوبـي إنَّـهـا جَـمَّـةٌ وَاسـتُـر خـطـئـي إنَّـكَ الـسَّـاتِـرُ

فقد أراد أن يعبر عن نفسه في سهولة ويسر، وأراد أن يظهر للآخرين فكره الجديد ومنهجه الذي تبدل وتغير من المجون والعبث إلى التوبة والزهد،

(111) المصدر السابق، 116، 117.
(112) ديوان أبي العتاهية، مصدر سابق، 201.

لقد بدأ صفحة جديدة اهتم بها بنفسه، أو بالتفكير عن خطاياه، أكثر مما يهتم بالبحث عن اللفظ والصورة والصياغة، إن اختلاف مستويات اللفظ في شعره بين المجون والزهد أو بين مدائحه وشعر التوبة لا يعد تفاوتاً، ولكنه حين أقلع عن مجونه، نحا نحو السهل من اللفظ في زهدياته ليدل على عبقريته الفنية، فهو يعطي للموضوع ما يناصبه من الكلمات، ويُعطي المضمون بما يلائمه من اللفظ، فضلاً عن كونه لم يخاطب في زهدياته ليدلّ على عبقريته الفنيَّة فهو يعطي للموضوع ما يناسبه من الكلمات ويغطي المضمون بما يلائمه من اللفظ فضلاً عن كونه لم يخاطب في زهدياته الملوك والحكام.

وبشار بن برد حافظ على جزالة اللفظ في شعر الحكمة، لأن صنعته في شعره تقوم على الموازنة الدقيقة بين العناصر التقليدية في الشعر العربي والعناصر التجديدية المستمدة من الحضارة والثقافة المعاصرة، فهو الذي نهج هذا النهج من التطور بالشعر العربي تطوراً لا تنقطع الصلة فيه بين حاضره وماضيه(113).

وبشار لا يحتل مكانة بين الشعراء الزهاد، وإنما كان يستشهد به لما يصدر عنه في مجونه من قول حكيم ومن رأي صائب أحياناً، فلم يكن هدفه وصول حكمته أو وعظه إلى العامة، قدر ما كان إعجاباً بفنه ورغبة في تأكيد عبقريته، فلم يعمد إلى السهل من اللفظ ولم يسع إليه.

ومن السمات الفنية الغالبة على ألفاظ شعر الزهد انتخاب معظم مفردات زهدياتهم من القاموس الإسلامي، فغلب على ألفاظهم ذكر الجنة والنار والموت والقبر والصلاح والتقوى، والنعيم والسعادة، والثواب والعقاب، والحساب والآخرة، والتسبيح بحمد الله والتلبية والدعاء والصلاة والزكاة والركوع والسجود إلى آخر تلك الألفاظ التي يشع منها اتجاه الإسلام وروحانيته، وقد حظيت ألفاظ الشعر في زهد المجان بالعفة والنقاء، والبعد عن الفاحش من الكلمات.

(113) انظر: الفن ومذاهبه د. شوقي ضيف، مصدر سابق، 157.

ومن السمات التي حظيت بها ألفاظ شعر زهد المجان ما عرف بالتضمين وهو الأخذ من القرآن الكريم أو من الحديث ومن بعض أقوال الحكماء، وقد بذل بعض الشعراء جهداً في تضمين بعض آي القرآن الكريم في أبياتهم، منهم الشاعر الحمدوني ابن حمدويه[114]، من محبي الخمر وعشاق الطرب والعيش المستطاب[115]، ثم يزهد في متع الحياة ويقلع عن مجونه، ويسخر من العيش ويشكو الدنيا، يقول مضمناً بعض آي القرآن الكريم[116]:

فهو كالطور إذا تجلى له الله ... فدكت قواه الأركان

يشير إلى قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾[117] وكذلك قوله[118]:

فإذا ما لبسته قلت سبحا ... نك محيي العظام وهي رميم

أخذ البيت من قوله تعالى: ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ﴾[119] وقد يشكو الحياة بطريقة غير مباشرة ويضمن في حديثه حديثاً للرسول ﷺ بقوله[120]:

لو أنه بعض بني آدم ... كان أسير الله في الأرض

أخذ المعنى من قول الرسول ﷺ: «**إن العبد إذ بلغ تسعين سنة كتبت له الحسنات وكفرت عنه السيئات وسمي أسير الله في الأرض**»[121].

---

(114) أبو علي إسماعيل بن إبراهيم الحمدوني توفي 260هـ، 874م، كان جده صاحب الزنادقة لعهد الرشيد وكان الحمدوني يطلب اللذة ويحب مجالس الأنس وهو من محبي الخمر وعشاق الطرب والعيش المستطاب ثم زهد وترك المجون انظر: الوافي بالوفيات 9/ 75، وفيات الأعيان، 7/ 95، الأعلام، 1/ 307.

(115) زهر الآداب، وثمر الألباب، الحصري، مصدر سابق، 2/ 145.

(116) المصدر السابق، 2/ 142.

(117) سورة الأعراف، الآية: 143.

(118) زهر الآداب، مصدر سابق، 2/ 157.

(119) سورة يس، الآية: 77.

(120) زهر الآداب مصدر سابق، 2/ 149.

(121) بهجة المجالس وأنس المجالس، القرطبي مصدر سابق، 2/ 217.

هكذا تأثرت السمات البارزة لألفاظ شعر الزهد عند المجان بطبيعة الموضوعات كما كانت تصورها حالة الشاعر النفسية المتجددة، فانتخب الشعراء مفرداتهم سهلة ميسرة غلب عليها النثر والارتجال واستمد معظمها من القاموس الإسلامي ومن بعض آي القرآن الكريم.

الصور الفنية في شعر الزهد عند المجان:

الصورة الفنية في شعر زهديات المجان لها أصول ومقومات ووظائف تختلف عنها في أشعار المجون، فمن الأمور الأولية التي تشد الانتباه، إلى هذه الصورة الفنية في أشعارهم، هو قلة عدد هذه الصور بالنسبة إلى أبيات القصيدة بالقياس إلى عددها في أشعار المجون عند الشاعر نفسه قبل أن يعلن توبته. ولعل من أبرز الأسباب التي تفسر ندرة الصورة الفنية في شعر التوبة والاستغفار التزام الشعراء بالحق وبالحقيقة وتجنبهم الخيال والمبالغة.

ولا يفهم من ذلك غياب الصورة الفنية من أشعار المجان بعد زهدهم بل كانت موجودة، حاضرة ولكنها كانت قليلة، لم يسع الشاعر إليها، وجاءت طبيعية عفوية غالباً، بسيطة غير متكلفة منها في قول أبي العتاهية[122].

رَغيفُ خُبزٍ يابِسٍ ... تَأكُلُهُ في زاوِيَةْ
وكُوزُ ماءٍ بارِدٍ ... تَشرَبُهُ مِنْ صافِيَةْ
وَغُرفَةٌ ضَيِّقَةٌ ... نَفسُكَ فيها خالِيَةْ
أو مَسجِدٌ بِمَعزِلٍ ... عَنِ الوَرَى في ناحِيَةْ
تَدرُسُ فيهِ دَفتَراً ... مُستَنِداً بِسارِيَةْ
مُعتَبِراً بِمَنْ مَضَى ... مِنَ القُرونِ الخالِيَةْ
خَيرٌ مِنَ السّاعاتِ في ... فَيْءِ القُصورِ العالِيَةْ
تُعقِبُها عُقُوبَةٌ ... تُصْلَى بنارٍ حامِيَةْ

(122) ديوان أبي العتاهية، مصدر سابق، 488.

ويقول أبو نواس في بعض زهدياته التي لم يورد فيها الصور والخيال[123]:

يا رب إن عظمت ذنوبي كثرة   فلقد علمت بأن عفوك أعظم

ومن أكثر المعاني في زهديات المجان التي صاغ فيها الشعراء صوراً فنية كثيرة الشيب فقد صوروه أقحواناً يفوح، وزهراً يتفتح ونوراً يسطع، من ذلك قول ابن المعتز[124]:

رأت أقحوان الشيب لاح وأذنت   صلاحات أيام الصبا بوداع

ويقول أبو نواس في شيبه وفي دمعه الذي يجري على خده[125]:

الشيب في رأسي قد نورا   والدمع في خدي قد أثرا.

وفيه يقول أبو العتاهية[126]:

الشيب إحدى الميتتين تقدمت   إحداهما وتأخرت إحداهما

ويتناول كل شاعر صورة الشيب من وجهة نظره، فنرى أبا العتاهية يصور الشيب بالناعي والمنادي بالفناء، بينماأبو نواس وابن المعتز يصوران الشيب واعظاً وناصحاً ونذيراً، لقد كان للصورة الفنية في زهد المجان وظيفة ترتبط بخدمة المعنى وبتوضيح الفكرة وشدة التأثير.

واستطاع الشاعر أن يوفر لصورته الألوان التي تناسبها لتظهر فكرته في الثوب اللائق بها، ومن هذه الصور البارزة في شعر أبي العتاهية صورة القبر والموت، وقد اشترك معه في تصويرها أكثر من شاعر، واختلف كل منهم في طريقة تناوله. فهذا أبا نواس يجعل من الموت سهاماً صائبة تغتال الإنسان في قوله[127]:

(123) ديوان أبي نواس، مصدر سابق، 628.
(124) ديوان ابن المعتز، مصدر سابق، 1/ 236.
(125) ديوان أبي نواس، 862.
(126) ديوان أبي العتاهية، 489.
(127) ديوان أبي نواس 127.

كـــل امـــرئ تـــغـــتـــالـــه مـــنـــهـــا سـهـام صـــائـــبـــه

ويجعل أبو العتاهية الموت علماً يلوح بين عيني كل حيٍّ في قوله[128]:

بـــيـــن عـــيـــنـــي كـــل حـــي عـــلـــم الـــمـــوت يـــلـــوح

واستخدم الشعراء في صورهم بعض ألوان البديع المتنوعة وكان أكثرها شيوعاً في زهدياتهم المقابلة، لتصوير ما هو كائن وما ينبغي أن يكون عليه، ولم يكن التضاد في زهدياتهم حلية لفظية، يهدف الشاعر إليها، ولكنه أكثر منها ليصور حالتين مختلفين من حالاته ـ الأمس واليوم ـ ويمثل التضاد مع الاستعارة والتشبيه وغيرهما من ألوان التصوير في التعبير عن رؤية الشاعر للحياة، وفي تحديد موقعه منها، وتحشيد موقعه فيها، منها قول أبي العتاهية[129]:

لَعَمْرُكَ ما الدّنيا بدارِ بَقَاءِ كَفَاكَ بدارِ المَوْتِ دارَ فَنَاءِ
حَلاَوَتُها مَمْزُوجَةٌ بِمَرارَةٍ وراحَتُها مَمْزُوجَةٌ بِعَنَاءِ

ويعقد ابن المعتز المقارنة بين حالتين تختصان به بين المجد والعز، وبين الضياع الذي فرض عليه؛ ولذلك يقابل بين النعم والمصائب في قوله[130]:

أنت علمتنا على النعم الشكر وعند المصائب التسليما
قد رضينا بأن نموت وتحيا أن عندي في ذاك حظاً عظيما

وفي شعر الحكمة في زهديات المجان تلعب المقابلة دوراً جديداً، فتقارن بين صفات الخلق الحميد، وصفات الأخلاق السيئة، وبين العبودية والحرية، وبين التقوى والفجور. من ذلك قول بشار[131]:

الصدق أفضل ما حضرت به ولربما ضر الفتى كذبه

(128) ديوان أبي العتاهية، 116.
(129) ديوان أبي العتاهية، مصدر سابق، 12.
(130) شعر ابن المعتز مصدر سابق 3/ 327.
(131) ديوان بشار، مصدر سابق، 1/ 357.

وقوله[132]:

الـغِـيُّ يُـعْـدِي فـاجْـتَـنِـب قُـرْبَـهُ   واحْـذَرْ بُـغَـى مُـعْـتَـزَلِ الأَجْـرَبِ

ويقول أبو نواس مطابقاً بين الصمت والكلام[133]:

مــت بــداء الـــصـــمـــت خـــيـــ   ـر لـــك مـــن داء الـــكـــلام

ولم يهتم الشعراء في زهدياتهم بألوان البديع الأخرى قدر اهتمامهم بالتضاد، فندر الجناس، ولم يكن هدفهم إبراز الصنعة ولكن كان الهدف التعبير عن الفكرة الجديدة التي أصبحوا مشغولين بها، فكرة التوبة والاستغفار والإقلاع عن المجون والزهد فيه.

ولعلنا نجد المستوى الفني لزهديات المجان يقل درجات عن مستواهم الفني في مجونياتهم، فقد أمدهم المجون بحرية في التعبير وبطلاقة في التصوير، وبعبقرية الخيال فتخطى الشاعر حدود الحقيقة، ولم يلتزم بالصدق، ولا بالواقع، بينما التزموا بالصدق وتمسكوا به في زهدياتهم، فضلاً عن اهتمامهم بتنقية اللفظ وتجنبهم للغش والإسفاف وقد جاءت معانيهم سامية راقية.

وإذا كان للصورة الفنية وظائف تحقق جوانب الفائدة والإمتاع فإن جانب الفائدة في زهديات المجان طغى على جوانب الإمتاع الفني، وفي معظم الحالات التي لجأ فيها الشعراء في زهدياتهم إلى التصوير، قامت الصورة بأداء دور أساسي في تحريك المعنى وتشكيله بحيث لا يمكن الاستغناء عنها، فلم تكن كمالية ثانوية، بل جاءت حين جاءت أصلية جوهرية، وإذا استغنى عنها فإن المعنى يهتز والفكرة لا تكتمل ولا تتضح.

إن الصورة في زهدياتهم عملت على سحب خيوط الأفكار إلى الأمام وعلى حيوية الفكرة وبعدها عن الجمود، فلم تكن للزينة ولتأكيد المعنى، بل

---

(132) المصدر السابق، 1/ 103.

(133) ديوان أبي نواس، 187.

كانت للتعبير وللأداء، ومن أظهر أدوار الفائدة التي أدتها الصورة الفنية في زهديات المجان، تأكيدها على الجانب الأخلاقي، وتسليط الضوء على المثل الإنسانية العليا، كما نجحت الصورة الفنية أيضاً في إثارة الانفعال، وفي تحريك المشاعر وفي السمو بالأفكار، وفي الارتقاء بالقيم وتطهير العواطف، ولم تخل الصورة الفنية في زهدياتهم عن أداء دورها الجمالي، لقد بدا ذلك في طرافة التصوير، وحسن التشكيل، والقدرة على نسج الخيوط المثالية في توازن إيقاعي جميل، فأضفت على المعنى طرافة وابتكاراً.

ثانياً ـ البناء الفني والسمات الفكرية لشعر الزهد عند المجان:

من النادر أن ينظم الشاعر قصيدة كاملة في الزهد إلا إذا كان متخصصاً فيه، وقد صنع أبو العتاهية معظم مقطوعاته خالصة في الزهديات بينما جاء الزهد في أشعار غيره، على هيئة أبيات قليلة، وفي مقطوعات قصيرة، وقد وضحت المقدمة الزهدية في بعض مطالع زهديات أبي العتاهية، وتعد تلك المقدمة من الألوان المبتكرة في مقدمات الشعر في العصر العباسي، فلم يفتتح الشاعر قصيدته بالطلل والخمر والغزل، ولكنه افتتحها بالتوبة والاستغفار وبالدعوة إليهما.

فقد جاء الزهد عندهم في أبيات معدودة، ولكنها متصلة ومتتالية، بينما جاءت الحكم والأمثال متناثرة غير متصلة، ولم يكن يجمع الشاعر بين أبيات الزهد وبين بعض فنون الشعر العربي الأخرى التي تتفق وطبيعة الزهد والدعوة إليه، وكانت الموضوعات التي دمج الشاعر بينها وبين توبته: البكاء على الماضي، والندم والحزن والخوف وتصوير الشباب والشيب، والشكوى من الدهر، وكلها موضوعات تفجر التوبة وتؤدي إلى الزهد، وقد يجمع الشاعر بين زهده وبين رؤيته في الحياة التي اتسم مسلكه فيها بالقناعة والرضا فيدعو إلى التعقل والاتزان، ويدعو إلى الصبر والتجمل.

لقد تفاوت زهد المجان بين اليأس والأمل وبين التشاؤم والتفاؤل وبين

السلبية والإيجابية، لكنه لم يتعد حدود التوبة والاستغفار، ولم يتخط درجات القناعة، فلم يتوغل في معاني الزهد، ولم يتعمق في دعوة الزهد تعمق الزهاد المنقطعين له، فلم يصل الشعراء بدعواهم إلى الصوفية، غير رابعة العدوية التي كانت قد أُجبرت على المجون إجباراً، ثم تخلت عنه وتابت واستغفرت وزهدت وتصوفت.

إن الزهد الذي تدعو إليه الصوفية يختلف عن الزهد الذي سلكه المجان من الشعراء بعد توبتهم، إن الزهد في أشعارهم توبة واستغفار وندم وشكوى وقناعة في ملذات الحياة، وتجنب شهواتها، إنه اعتراف بالذنب وندم عليه، وطمع في رحمة الله وغفرانه، لقد حمل معنى الزهد في أشعار المجان التائبين معنى التقوى ومعنى الأخذ بشرائع الدين والتمسك بها بعد الإسراف في الذنوب والإفراط فيها، لم يكن هذا الزهد أجنبياً أو مستمداً من ثقافات غير عربية، إنما كان مستمداً من القرآن الكريم والحديث الشريف ومن أقوال الأتقياء، ومن تجاربهم الذاتية التي مروا بها، فدعوا إلى التقوى ودعوا إلى التمسك بها عملاً بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾[134]، وقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ وَٱتَّقَىٰ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[135] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾[136].

* * *

(134) سورة الطلاق، الآية: 2.

(135) سورة آل عمران، الآية: 76.

(136) سورة النحل، الآية: 128.

المصادر والمراجع

1 ـ **الأدب في التراث الصوفي**، د. محمد عبد المنعم خفاجي مكتبة غريب القاهرة، 1980.

2 ـ **الأعلام**، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت 1984.

3 ـ **أعلام النساء في عالمي الغرب والإسلام**، عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت 1977م.

4 ـ **الأغاني**، للأصفهاني، عز الدين للطباعة والنشر، لبنان، بيروت بدون تاريخ.

5 ـ **البيان والتبيين الجاحظ**، تح فوزي عطوي، دار صعب، بيروت 1968.

6 ـ **بهجة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذهن والهاجس**، النمري القرطبي، ت. محمد موسى الخولي، م. عبد القادر القط، دار الكتاب العربي، ب.د.

7 ـ **تاريخ الأدب العربي، الأعصر العباسية**، د. عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت ط4، 1981م.

8 ـ **تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الثاني**، د. شوقي ضيف، دار المعارف مصر ط3، 1977م.

9 ـ **تاريخ الأمم والملوك**، الطبري، ت. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر 1960م.

10 ـ **تاريخ بغداد**، الخطيب البغدادي، ت. محمد محي الدين عبد الحميد، مؤسسة السعادة 1931م.

11 ـ **الثقافات الأجنبية في العصر العباسي وصداها في الأدب**، د. صالح آدم بيلو، مكة المكرمة ط1، 1988م.

12 ـ **الحيوان**، الجاحظ تح عبد السلام هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده مصر، 1357هـ.

13 ـ **ديوان أبي العتاهية**، جمع وتحقيق كرم البستاني، دار صادر، بيروت 1964م.

14 ـ **ديوان أبي نواس**، تحقيق بهجة عبد الغفور، دار الرسالة بغداد، 1980.

15 ـ **ديوان أبي نواس** تحقيق إسكندر آصاف، دار العرب للبستاني بدون تاريخ.

16 ـ **ديوان بشار**، شرح حسين حموي، دار الجيل، بيروت ط1، 1996م.

17 ـ **ديوان بشار**، جمع وتحقيق محمد الطاهر بن عاشور، الشركة الشرقية للتوزيع، الجزائر 1976م.

18 ـ **ديوان ديك الجن**، تحقيق، د. أحمد مطلوب ود. عبد الله الجبوري، دار الثقافة بيروت 1969.

19 ـ **ديوان الصنوبري**، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1970م.

20 ـ **ديوان المعاني**، أبو هلال العسكري، دار الجيل، بيروت بدون تاريخ.

21 ـ **زهد المجان في العصر العباسي**، د. علي إبراهيم أبو زيد، دار الثقافة، القاهرة، 1986م.

22 ـ **زهر الآداب وثمر الألباب**، الحصري القيرواني، تحقيق علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي وأولاده، مصر بدون تاريخ.

23 ـ **سير أعلام النبلاء**، الذهبي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1982م.

24 ـ **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ابن عماد، المكتب التجاري للطباعة والنشر بيروت بدون تاريخ.

25 ـ **شعراء عباسيون**، غوستاف غرنباوم، ترجمة د. محمد يوسف نجم، دار مكتبة الحياة بيروت بدون تاريخ.

26 ـ **شعر ابن المعتز**، د. يونس أحمد السامرائي، نشر وزارة الأعلام، العراق 1977م.

27 ـ **شهيدة العشق الإلهي**، د. عبد الرحمٰن البدوي، وكالة المطبوعات الكويت ط4، 1978م.

28 ـ **صفة الصفوة** لابن الجوزي، حيدر أباد الدكن، 1355هـ.

29 ـ **صورة المرأة في الشعر العباسي**، د. علي إبرهيم أبو زيد دار المعارف القاهرة ط1 1983م.

30 ـ **ضحى الإسلام**، أحمد أمين، مكتبة النهضة، القاهرة، ط6، 1961م.

31 ـ **طبقات الشعراء**، ابن المعتز ت. عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ.

32 ـ **العقد الفريد**، ابن عبد ربه الأندلسي، تح علي شيري دار إحياء التراث العربي 1989م.

33 ـ **الفن ومذاهبه في الشعر العربي**، د. شوقي ضيف، دار المعارف ط9، 1976م.

34 ـ **الفهرست** لابن النديم، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة بدون تاريخ.

35 ـ **لسان العرب**، بن منظور، بولاق، القاهرة بدون تاريخ.

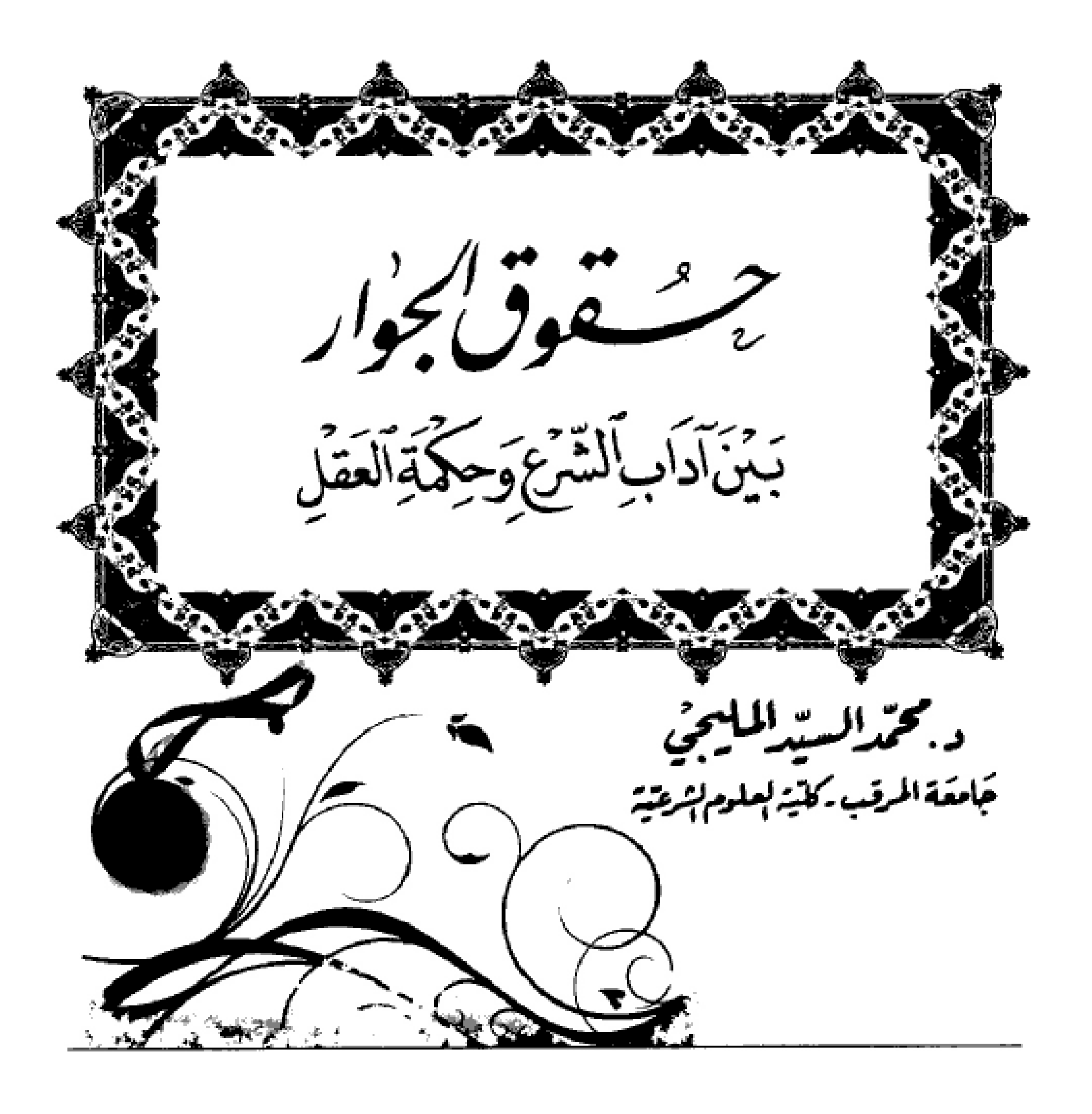
36 ـ **معجم الأدباء**، ياقوت الحموي، دار المأمون، القاهرة، بدون تاريخ.

37 ـ **معجم المؤلفين**، عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ.

38 ـ **نهاية الأرب في فنون العرب**، أحمد بن عبد الوهاب النويري، دار الكتب المصرية 1929م.

39 ـ **الوافي بالوفيات**، الصفدي، تحقيق جماعة من العلماء، المعهد الألماني للأبحاث، بيروت 1997م.

40 ـ **وفيات الأعيان وإنباه أبناء الزمان**، ابن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة بيروت، بدون تاريخ.



حقوق الجوار بين آداب الشرع وحكمة العقل

د. محمد السيد المليجي
جامعة المرقب - كلية العلوم الشرعية

حثَّت الشريعة الغراء على حسن معاملة الجار وإنزاله منزلة كريمة، تحفظ حقه، وتصون أهله، وترعى أولاده، وتحترم مشاعره، وتشاركه أفراحه، وتضمد جراحه وأحزانه، وتعينه على نوائب الدهر.

ومن ثَمَّ ساوى القرآن الكريم في الإحسان بينه وبين الوالدين واليتامى والمساكين، ليستبقي على حقوقه ويحافظ على مكانته ما دامت الحياة باقية والعلاقات بين الناس قائمة.

وكذا داوم جبريل (عليه السلام) على توصية محمد ﷺ بحقوق الجوار والقيام بواجباته حتى ظن ﷺ أنه سيورثه.

وتحاول هذه الدراسة أن تكشف الحكمة التي دعت من أجلها الشريعة السمحاء إلى النهوض بحق الجوار والإبقاء عليه. لعلها تلفت نظر الكثير منا إلى التفريط الفادح في حق من الحقوق.. ألا وهو حق الجوار.

*** الجوار في اللغة:**

تعددت أقوال أصحاب المعاجم في معنى «الجار» وتقاربت آراؤهم حوله. فيرى الراغب الأصفهاني أن «الجار من يقرب مسكنه منك وهو من الأسماء المتضايفة، فإن الجار لا يكون جاراً لغيره إلا وذلك الغير جار له كالأخ والصديق»(1).

ويوضح هذا القول أن الأصفهاني قصد بالجار كل من يقرب في المسكن أو القرب المكاني ويرى أن لفظة «الجار» من الألفاظ التي تشير إلى التلازم في المعنى، فلا يتصور جار لا يقرب من جاره، ومن ثم اقتضت الضرورة اللغوية أن يكون الجار أخاً أو صديقاً.

ثم يوسع معنى الجار قائلاً: «ولما استعظم حق الجار عقلاً وشرعاً عُبِّر عن كل من يعظم حقه أو يستعظم حق غيره بالجار»(2). وهذا يعني أن الحكمة تقتضي من الجار أن يحسن إلى جاره وأن يؤدي ما عليه من حقوق وواجبات، حتى يأنس بوده كما يأنس بجواره، فتصفو الحياة ويلين جانبها.

أما استعظام حق الجار شرعاً فقد أكد عليه الاصفهاني مستعيناً بقوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ﴾(3).

---

(1) الأصفهاني، «المفردات في غريب القرآن»، تحقيق/ محمد سيد كيلاني ـ كتاب الجيم ـ ص103 ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ـ الطبعة الأخيرة ـ 1381هـ ـ 1961م.

(2) السابق، ص 103.

(3) سورة النساء، الآية: 36.

فالإحسان إلى الجار مطلب شرعي يتصوره الأصفهاني في القرب المكاني بغض النظر عن النسب أو الملة، إذعاناً لقوله تعالى: ﴿وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ﴾، حيث يتطلب التنويع في ذكر الجار، ضرورة الإحسان إلى الجار القريب والبعيد، والنسيب وغير النسيب والمسلم وغير المسلم، تلبية لنداء الشرع الحنيف.

فيقول حول هذا المعنى: «وقد تصور من الجار معنى القرب فقيل لمن يقرب من غيره: جاره وجاوره وتجاور، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا﴾[4]، وقال تعالى: ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ﴾[5].

ووافق ابن منظور تصور الأصفهاني في معنى الجار وهو «القرب المكاني» حيث يقول: «الجوار والمجاورة والجار الذي يجاورك. وجاور الرجل مجاورة وجِواراً وجُواراً، والكسر أفصح، ساكنة. وإنه لحسن الجيرة: الحال من الجوار وضرب منه. وجاور بني فلان وفيهم مجاورة وجواراً: تحرم بجوارهم، وهو من ذلك. والاسم الجِوارُ والجُوارُ»[6] ويرى في الجوار حق يجب العمل به دون النظر إلى الجار النسيب أو الجار الأجنبي ما دام ينزل قريباً من المجاورة.

وهذا ما يراه في قوله تعالى: ﴿وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ﴾[7] فالجار، ذو القربى «هو نسيبك النازل معك في الحواء»[8]، ويكون نازلاً في بلدة وأنت في أخرى فله حرمة جوار القرابة.

والجار الجنب أن لا يكون له مناسباً فيجيء إليه ويسأله أن يجيره أي

(4) سورة الأحزاب، الآية: 6.
(5) سورة الرعد، الآية: 4.
(6) ابن منظور: «لسان العرب»، 4/ 153 دار صادر ـ بيروت ـ لبنان ـ بدون تاريخ.
(7) سورة النساء، الآية: 36.
(8) «لسان العرب»: 4/ 154.

يمنعه فينزل معه، فهذا الجار الجنب له حرمة نزوله في جواره ومنعته وركونه إلى أمانه وعهده»[9]. ومن ثم يجسد ابن منظور حقوق الجار في الأمن والأمانة بصرف النظر عن النسب أو الديانة والقرب المكاني.

ويحكى ابن فارس في (مجمل اللغة) أن الجار هو «الذي يجاورك ويشاركك، أما الجوار فهو رفع الصوت في الدعاء، يقال: جأر إلى الله تعالى إذا تضرع»[10] ولعل ما ذهب إليه ابن فارس في معنى «الجوار» يشير إلى دور الجار في التخفيف عن جاره في أوقات العسر واليسر.

فإذا ضاقت سبل الحياة على جار ثم تضرع إلى جيرانه، وجب عليهم الوفاء بحق الجوار الذي حث عليه القرآن الكريم في بعض آياته الكريمة، وأكدته السنة المطهرة، ودعت إليه مفردات اللغة، حيث يرى الفيروز أبادي في «القاموس المحيط». أن جار واستجار: طلب أن يجار. وأجاره: أنقذه وأعاذه، ويأتي بالمعنى المقابل للإعاذة والإنقاذ فيقول: «جوره: صرعه ونسبه إلى الجور»[11]، ومن ثم كانت حكمة الإسلام في الإحسان إلى الجار النسيب أو الجار البعيد (في النسب والملة) لأن الجار أقرب الناس إلى جلب النفع أو دفع الضرر بالنسبة لجيرانه.

*** الجار في القرآن الكريم:**

نظم القرآن الكريم تعامل الفرد وسلوكه داخل التجمعات العمرانية حتى يستبقي على روح الوفاق والإخاء التي تصون هيكل هذه التجمعات وتحفظ لها مكانتها الاجتماعية ولما كانت هذه التجمعات متعددة ومتنوعة، رسمت

---

(9) ابن فارس: «مجمل اللغة»، دراسة وتحقيق/ زهير عبد المحسن سلطان ـ 1/ 205 ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ لبنان ـ ط1 ـ 1404هـ ـ 1984م.

(10) الطاهر أحمد الزاوي: «ترتيب القاموس المحيط»، 1/ 554 دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ط3، بدون تاريخ.

(11) الطاهر أحمد الزاوي: ترتيب القاموس المحيط 12/ 554 ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ طبعة 1985م.

النصوص القرآنية صوراً عديدة لها كالقرى والمدن والممالك وماأشبه ذلك من أشكال الوحدات الاجتماعية، ويعد الجوار «شكلاً من أشكال الوحدات الاجتماعية التي أوردها القرآن الكريم»[12] من خلال قوله تعالى: ﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗا وَبِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡجَارِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡجَارِ ٱلۡجُنُبِ﴾[13] ولعل المتأمل في بناء هذه الآية وما تحمله من معان شتى يستخرج الكثير من الدرر واللآلئ التي تمتلئ بها كنوز القرآن الكريم.

فإقران الجار بتوحيد الله تعالى والإحسان إلى الوالدين واليتامى والمساكين.. فيه تعظيم وتشريف لحق الجار في الإسلام.

كما يبرز الأمر بالإحسان الذي جاءت عليه الآية الكريمة عظم المكانة التي احتلها الجار في التشريع الإسلامي.

«وليس الإحسان هو تلك الصورة التي تطور إليها معنى اللفظ في مجتمعنا، وهي إعطاء الفقير المحتاج شيئاً فحسب، وإنما هو أوسع دائرة من ذلك، فهو يشمل كل نوع من أنواع المعاملة، فيه سمو، وفيه بر، وفيه تطبيق لمبادئ الفضيلة، وإيثار للسلوك القويم»[14] يتناسب مع منزلة الوالدين في الشرع الحنيف.

كذلك يدعو التنوع في ذكر الجار إلى التوسع في الإحسان حتى يستغرق من قرب جاره أو بعد مزاره أو وصل رحمه أو انقطع نسبه، أو تشابهت ديانته أو اختلفت ملته، دون تمييز أو تفريق... كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلۡجَارِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ

(12) د/ صلاح الفول: «التصور القرآني للمجتمع»، 2/ 156، 157 ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ طبعة 1985م.

(13) سورة النساء، الآية: 36.

(14) الشيخ/ محمد محمد المدني: «المجتمع الإسلامي كما تنظمه سورة النساء»، ص51 ـ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة ـ سلسلة التعريف بالإسلام ـ الكتاب الأول ـ 1382هـ ـ 1962م.

﴿وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ﴾ حيث اختلفت فيه آراء المفسرين وتعددت أقوالهم، فيشير ابن جرير الطبري إلى اختلاف أهل التأويل في «الجار ذي القربى» و«الجار الجنب».

أما قوله تعالى: ﴿وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ فبين أن فيه قولين:

* **الأول**: الجار ذو القرابة والرحم منك.

فقال ابن عباس في ذلك: الجار الذي بينك وبينه قرابة، ويعني ذا الرحم. وقال مجاهد: جارك هو ذو قرابتك. وكذلك قال الضحاك وابن زيد وذهب قتادة إلى أنه إذا كان له جار له رحم، فله حقان اثنان: حق القرابة. وحق الجار، وذكر ميمون بن مهران أن المراد بذلك الرجل يتوسل إليك بجوار ذي قرابتك.

* **الثاني**: ويعني الجار المسلم... ولم يقل به إلا نوف الشامي، وخالفه ابن جرير الطبري وقال: «وهذا أيضاً مما لا معنى له، وذلك أن تأويل كتاب الله تبارك وتعالى غير جائز صرفه إلا إلى الأغلب من كلام العرب، الذين نزل بلسانهم القرآن المعروف، وفيهم دون الأنكر الذي لا تتعارفه، إلا أن يقوم بخلاف ذلك حجة يجب التسليم لها، وإذا كان ذلك كذلك، وكان معلوماً أن المتعارف من كلام العرب، إذا قيل فلان ذو قرابة، إنما يعنى به: إنه قريب الرحم منه دون القرب بالدين، كان صرفه إلى القرابة بالرحم أولى من صرفه إلى القرب بالدين»[15].

وقول الطبري بالجار ذي القربى دون الجار المسلم، له وجاهته من المنظور العقلي وكذلك من الناحية الاجتماعية، لأن القرآن الكريم يأخذ بما يتعارف عليه الناس ويؤكده إذا لم يتعارض مع منهجه السديد.

---

(15) انظر: الطبري: «تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، جـ5، ص78 ـ 79، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ط3، ـ 1388هـ ـ 1968م.

فلو قيل لإنسان ما أن فلاناً ذو قرابة ينصرف المعنى، إلى أنه ذو رحم أو ذو نسب.

وأما قوله تعالى: «والجار الجنب» ففيه ثلاثة أقوال:

* **أولها**: أنه الغريب الذي ليس بينك وبينه قرابة، قاله ابن عباس ومجاهد وعطاء وعكرمة والضحاك وابن زيد ومقاتل.

* **والثاني**: أنه جارك عن يمينك وعن شمالك وبين يديك وخلفك.

* **والثالث**: أنه الجار اليهودي والنصراني، كما قال نوف الشامي[16].

ونحن نرجح القول الأول لما يشتمل عليه من العموم والشمول، ومن ثم يستغرق الجار القريب والبعيد والمسلم وغير المسلم، والعربي وغير العربي.

يضاف إلى ذلك مناسبته لأراء كثير من المفسرين، مثل: ابن عباس ومجاهد وعكرمة والضحاك وقتادة وابن زيد[17].

وقد رجح الطبري هذا القول في تفسيره حيث يقول: «معنى الجنب في هذا الموضع: الغريب البعيد، مسلماً كان أو مشركاً، يهودياً كان أو نصرانياً لما بينا قبل من أن الجار ذي القربى: هو الجار ذو القرابة والرحم، والواجب أن يكون الجار ذو الجنابة، الجار البعيد ليكون ذلك وصية بجميع أصناف الجيران قريبهم وبعيدهم»[18].

ولعل استنباط الطبري لجميع أصناف الجيران من قوله تعالى: ﴿وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ﴾ فيه حكمة وبصيرة ثاقبة وذلك لتحققه من الشمول والعموم اللذين ظهرا من المقابلة التي تمثلت في ﴿وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾، و﴿وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ﴾.

---

(16) ابن الجوزي، «زاد المسير في علم التفسير»، جـ2، ص79، المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ لبنان ـ ط4، 1407هـ ـ 1987م.

(17) انظر، ابن قيم الجوزية: زاد المسير في علم التفسير: 2/ 79.

(18) تفسير الطبري، 5/ 79.

أما الألوسي فقد توسع في معنى الجار عندما أوقف حقوقه على القرب المكاني خاصة في معنى ﴿وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ﴾.

فيرى أن ﴿وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾.. الذي قرب جواره و﴿وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ﴾ أي البعيد من الجنابة، ضد القرابة وهي على هذا مكانية»[19].

ويؤكد الشيخ محمد رشيد رضا حكمة الإمام الألوسي في هذا الرأي عندما نبه على «أن الإنسان قد يأنس بجاره القريب مالا يأنس بنسيبه البعيد، ويحتاج إلى التعاون والتناصر ما لا يحتاج الأنسباء الذين تناءت ديارهم»[20].

ويتبين مما سبق أن القرآن الكريم حثَّ في كثير من آياته على مراعاة الجار والإحسان إليه بمختلف معاني الإحسان حتى يرتقي إلى درجة الإحسان بالوالدين دون الالتفات إلى النسب أو الجنس أو الملة، من أجل أن يتعايش الجميع في دفء اجتماعي يوفر لهم روح التعاون والبر والإخاء والأمن والسلامة والنجاة من الفتن والبغضاء التي تؤجج روح العداوة بين أفراد المجتمع الواحد، فتهدر طاقتهم، وتبدد جهودهم وتشتت تجمعهم وتوقف مسيرتهم نحو النهضة بأنفسهم وبلادهم.. الاختلاف الذي أباحه لهم ولكن في صورة تحفظ ودهم، وتبقى على حدود كل منهم تجاه الآخر وذلك في إطار من التنوع.

فإذا تلمست البشرية حكمة القرآن في الإحسان إلى الجار ـ مطلق الجار ـ استطاعت من خلالها جمع أفرادها ومجتمعاتها تحت مظلة واحدة، ألا وهي مظلة (التضامن الاجتماعي) حيث يحيا الجميع في دفء اجتماعي يحقق لهم روح التعاون والإخاء والتضامن والأمن والطمأنينة ويحفظهم من سموم الفتن، وعلل البغضاء التي تؤجج روح العداوة وتشعل نار الفتنة فيما بينهم، ومن ثم

(19) انظر، الألوسي، «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني»، 5/ 28، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان.

(20) محمد رشيد رضا: «تفسير المنار» 5/ 75 ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1973م.

يتمزق جمعهم، وتضعف عزائمهم، ويتشتت صفهم، وتتوقف مسيرتهم نحو النهوض بأنفسهم وبلادهم.

ولذلك بادر القرآن الكريم بالدعوة إلى تعميم الإحسان إلى الجار، بغض النظر عن الرحم أو النسب أو الملة، بل حفظ لأهل الملل الأخرى حقوقهم ما داموا يحسنون القيام بحقوق الجوار.

وهكذا اتسعت مظلة القرآن الكريم للجار ذي القرابة المكانية دون التفريق بين الملة أو النسب أو الجنس أو غير ذلك من الفروق التي حرمت منها الشعوب غير الإسلامية وأدت إلى حروب عرقية قضت على الأخضر واليابس من ثروات هذه الشعوب، ناهيك عن الدماء التي أريقت من وراء هذه النزعات العرقية المدمرة.

*** الجوار في السنة:**

وضحت السنة المطهرة في الحديث عن (الجوار) العديد من الحقوق والواجبات التي تربط بين المجاورين عندما فصَّلت ما أجمله القرآن، وبينت ما سكت عنه من الحقوق والمعاملات، وكذلك الثواب لمن أحسن والعقاب لمن أساء ومن ثم تناولت السنة الشريفة جوانب عدة مست عن كثب قضية الجوار وأبعادها الاجتماعية، وأهم هذه الجوانب وتلك الأبعاد:

- حد الجوار.
- حق الجوار.
- حكم إيذاء الجار.

فقد تناولت السنة هذه الجوانب لتبسط فيها القول رغبة منها في استكمال واستجلاء رأي الإسلام حول هذه القضية.

أولاً ـ حد الجوار:

ذكر ابن حجر العسقلاني في (فتح الباري في شرح صحيح البخاري) عن

السيدة عائشة (رضي الله تعالى عنها) أنها قالت: قلت يا رسول الله، إن لي جارين فإلى أيهما أهدي؟ قال: إلى أقربهما منك باباً»[21].

وأشار ابن حجر في شرحه على هذا الحديث ـ إلى معنى (أقربهما) أي أشدهما قرباً.

ثم كشف عن الحكمة في ذلك عندما ذكر أن الأقرب ـ في الجوار ـ يرى ما يدخل بيت جاره من هدية وغيرها فيتشوف لها بخلاف الأبعد، وإن الأقرب أسرع إجابة لما يقع لجاره من المهمات ولا سيما في أوقات الغفلة.

إلا أن أمانته العلمية دفعته إلى توضيح رأي ابن أبي جمرة الذي يرى أن الإهداء إلى القرب مندوب، لأن الهدية في الأصل ليست واجبة فلا يكون الترتيب فيها واجباً[22] ومن ثم يكون تأكيد الرسول ﷺ على توطيد العلاقات الاجتماعية بين الناس من خلال نظرة واقعية تزكي الأقرب فالأقرب ثم الأبعد فالأبعد حتى يستنهض عزائم الجار في نجدة جاره إذا ألمت به نائلة أو نزلت به ضائقة.. أو يحسن له القول إذا لاقاه أو عاتبه أثناء مرضه.

ولم يتوقف حرص الرسول ﷺ على تعميق البعد الاجتماعي عند الأقرب باباً، بل زاده سعة عندما روت عنه السيدة عائشة (رضي الله عنها) أنه قال: «**حد الجوار أربعون داراً من كل جانب**» وعن الأوزاعي مثله[23].

وأكد القرطبي على ما جاء في قول عائشة (رضي الله عنها) عندما حكى في تفسيره عن رجل جاء إلى النبي ﷺ فقال: «**إني نزلت محلة قوم وإن أقربهم إلي جواراً أشدهم لي أذى، فبعث النبي ﷺ أبا بكر وعمر وعلياً يصيحون على**

---

(21) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، 21/ 233 باب حق الجوار في قرب الأبواب، تحقيق السيد محمد عبد المعطي وآخرون، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1398هـ ـ 1978م.

(22) انظر: السابق، 21/ 232.

(23) انظر: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، 21/ 232.

أبواب المساجد إلى أن أربعين داراً جار، ولا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه»[24].

وإذا كان صاحب الرسالة ﷺ هو صاحب الدعوة في إقامة علاقات اجتماعية حسنة بين الجيران بغض النظر عن دينهم أو نسبهم وأجناسهم. فهل يبقى على ظهر الأرض جار لا يعظم جاره أو يحسن إليه بالقول والفعل؟!!

فإذا وجد في مجتمع ما من يسيء إلى جاره أو يقطع أواصر الود والمحبة فيما بينه وبين جيرانه، ألا يكون ذلك دليلاً على غياب الوعي الديني وفقدان المنهج النبوي في الحرص على إقامة علاقات اجتماعية بناءة عنده؟!!

إن التوسع الذي دعت إليه السنة المطهرة في حد الجوار دليل قاطع وبرهان ساطع على فاعلية الآداب الإسلامية في تعميق البعد الاجتماعي بين الناس جميعاً.

كما يدل على منهج الشريعة الغراء المتميز في توثيق التعاون في الجوار ليكون عوضاً للجار عما قد يعتريه من قطيعة نسب، أو فقدان ولد، أو ضعف جسد، أو ندرة مال أو غياب جاه.

وهذا يوافق ما أكدته الدراسات النفسية والاجتماعية الحديثة التي تذهب إلى أن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه ولا يستطيع العيش بمفرده.

ومن ثم ذهب الشيخ محمد عبده في حد الجوار إلى أنه لا يحدد بالبيوت، ولكن بالرجوع إلى العرف، كما يرى أن الأقرب حقه آكد، وإكرام الجار من أخلاق العرب قبل الإسلام، ولما جاء الإسلام زاده تأكيداً بالكتاب والسنة[25].

---

(24) انظر: فتح البيان في مقاصد القرآن، 2/ 274، 275.

(25) انظر: تفسير المنار، 5/ 75.

ثانياً ـ حق الجوار:

تمتع الجار في الإسلام بحقوق جمة وفريدة، حفظت له حقه، وصانت له عهده، ورعت مشاعره، وآنست وحشته، وكانت له عوضاً عن أهله وعشيرته إذا لم يكن له أهل، ومما يدل على ذلك ما رواه البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود وابن ماجة عن السيدة عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «**ما زال جبريل عليه السلام يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه**»[26].

اختلف العلماء في معنى التوريث «فقيل: يجعل له مشاركة في المال بفرض سهم يعطاه مع الأقارب. وقيل: أن ينزل منزلة من يرث بالبر والصلة»[27] وهذا توريث حسي وآخر معنوي وهذا ما ذهب إليه أبو جمرة عندما قسم الميراث إلى قسمين: حسي ومعنوي، وقال إن المعنى الحسي هو المراد من هذا الحديث. أما القسم المعنوي فميراث العلم»[28].

ويمكن القول بأن ذكر التوريث في الحديث الآنف تأكيد لمشروعية القيام بحقوق الجوار لأن التوريث حق شرعي سنه الإسلام بين الأهل والأقارب ليعلي به المكانة التي تحتلها صلة الرحم في الإسلام.

ومن ثم أراد رسول الله ﷺ أن يكشف للناس عن حرص المولى عز وجل في القيام بحقوق الجوار كما هو الحال في «الميراث» ولذلك استأنس ﷺ في حديثه بكلمة «سيورثه».

وكان رسول الله ﷺ صاحب منهج سديد في أداء حق الجوار، ويتجلى هذا في تقسيمه وتصنيفه لأنواع الجوار فروى البخاري في صحيحه في حديث

(26) الإمام الحافظ المنذري، الترغيب والترهيب، 3/ 360، تحقيق مصطفى محمد عمارة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط2، 1373هـ، 1954م.
(27) السابق: 3/ 360، 361.
(28) السابق: 3/ 360، 361.

مرفوع أخرجه الطبراني من حديث جابر رفعه: «الجيران ثلاثة: جار له حق وهو مشرك له حق الجوار، وجار له حقان وهو المسلم: له حق الجوار وحق الإسلام، وجار له ثلاثة حقوق: مسلم له رحم، له حق الجوار والإسلام والرحم»[29].

ويؤكد هذا التصنيف على تقريبه ﷺ بين الناس بدرجات متفاوتة تتيح للمتأمل فيها مراعاته ﷺ لدرجة القرابة في النسب أو الدين أو الجوار حتى تزداد الأجيال المتعاقبة تماسكاً بالنسبة أو الدين أو الجوار.

ويجب أن لا يصرف هذا المعنى إلى التمييز والتفريق في القيام بحقوق الجوار بين الجار القريب في النسب أو الملة أو البعيد في أحدهما أو كليهما؛ لأن التقسيم في النوع ودرجة القرابة وليس في العطاء أو المنع.

ومن ثم ذهب المنذري في مسمى الجار إلى معان عدة تشمل (المسلم والكافر والعابد والفاسق والصديق والعدو والغريب والبلدي، والنافع والضار، والقريب الأجنبي، والأقرب داراً والأبعد.

وله مراتب بعضها أعز من بعض، فأعلاها من اجتمعت فيه الصفات الأولى كلها ثم أكثرها وهلم جرا إلى الواحد. وعكسه من اجتمعت فيه الصفات الأخرى كذلك فيعطي كل حق بحسب حالة. وقد تتعارض صفتان فأكثر فيرجح أو يساوى.

وقد جعله عبد الله بن عمرو أحد من روى الحديث على العموم. فأمر لما ذبحت له شاة أن يهدى منها لجاره اليهودي[30].

وبهذا قال الطبري عندما أشار إلى أن «الجار يطلق ويراد به الداخل في الجوار ويطلق ويراد به المجاور في الدائرة وهو الأغلب. والذي يظهر أن المراد

(29) انظر: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، 21/ 226.
(30) الترغيب والترهيب، 3/ 360، 361.

به في الحديث الثاني، لأن الأول كان يرث ويورث، فإن كان هذا الخبر صدر قبل النسخ في التوريث بين المتعاقدين فقد كان ثابتاً فكيف يترجى وقوعه، وإن كان بعد النسخ فكيف يظن رجوعه بعد رفعه. فتبين أن المراد به المجاور في الدار»[31].

ومن ثم يمكن القول أن منزلة الجار في الإسلام تتساوى مع منزلة القرابة في النسب أو الدين من حيث الإحسان إليه ومعاملته بالمعروف والوقوف بجواره في أفراحه وأحزانه ومساعدته عند عوزه ومساندته عند وهنه وضعفه.. والوقوف بجانبه في كل أمر يشغله حتى يستشعر من ليس له أهل أن الإسلام أبدله أهلاً خيراً من أهله، ويجد من ليس له ولد أن الإسلام أغناه بالجار عن الولد والجاه والمال.. من خلال الحقوق التي فرضها على الجار المسلم.

ولكن ما هي الحقوق التي فرضها على الجار؟!!

حكى ابن حجر في حديثه عن إيذاء الجار أن أبا الشيخ ذكر في كتاب التوبيخ ما جاء في حديث معاذ بن جبل عن الصحابة قالوا: «يا رسول الله. ما حق الجار على الجار؟ قال: إن استقرضك أقرضته وإن استعانك أعنته، وإن مرض عدته، وإن احتاج أعطيته، وإن افتقر عدت عليه، وإن أصابه خير هنيته وإن أصابه مصيبة عزيته، وإذا مات اتبعت جنازته، ولا تستطل عليه بالبناء فتحجب عنه الريح إلا بإذنه ولا تؤذيه بريح قدرك إلا أن تغرف له منها، وإن اشتريت فاكهة فاهد له وإن لم تفعل فأدخلها سراً، ولا تخرج بها ولدك ليغيظ بها ولده»[32].

وتعد جملة الآداب والحقوق التي بيَّنها لنا رسول الله ﷺ فيما يقتضيه الجوار؛ نسقاً اجتماعياً يتيح لأفراد المجتمع المزيد من التقارب والتعاضد

---

(31) انظر السابق: 3/ 360، 361.
(32) انظر السابق: 21/ 230، 231.

والتواصل في فعل الخير، والمشاركة الجماعية التي تغني الفرد عن أهله إذا نأى عنه الأهل وتعوضه عن الولد إذا لم يرزق الولد. . وذلك لما جمعته الآداب الكريمة من أنواع شتى من البر والإحسان والتضامن والتكافل التي تبقي على مكانة الجار وتحفظ له ماء وجهه إذا استقرض جاره أو استعان به أو افتقر إليه، والوقوف بجواره في مصيبته، واتباع جنازته، وإذا كانت هذه الحقوق متعلقة بالواقع وتمس الأحداث الواقعية التي تعتور الجار في حياته، فإن رسول الله ﷺ زاد على ذلك عندما حافظ على مشاعره وأحاسيسه، بل مشاعر وأحاسيس طفله الصغير فنهى القادر على البناء ألا يستطيل به على جاره حتى لا يمنع عنه الريح من جانب ويشعره بالعجز عن الاستطالة في البناء من جانب آخر.

كما صان وجدانه واحترم مشاعره عندما منع إيذاءه بريح الطعام الذي قد يخرج من قدر الجيران فتميل إليها نفسه أو يرغب في الطعام ولده، فيناشد أباه في طعام مثله، وقد لا يقدر على ذلك.

كذلك حرص ﷺ على ستر الجار وعدم تعريته أمام ولده، عندما حث الجار على أن يهدي جاره فاكهة إذا أتى بنصيب منها، فإذا لم يفعل أوجب عليه أن يدخلها سراً، حتى لا يغيظ ولده أولاد جيرانه أو يتطلعون إليها فيدفعون آباءهم على شراء مثلها وقد لا يملك ذلك.

وروى مسلم في صحيحه أن رسول الله ﷺ كان يوصي بعض أصحابه بالتوسع في الطعام حتى يهدى منه جيرانه.

فعن أبي ذر رضي الله عنه قال: إن خليلي ﷺ أوصاني فقال: «إذا طبخت مرقاً فأكثر ماءه، ثم انظر أهل بيت من جيرانك، فأصبهم منها بمعروف»[33].

فلم تكن حقوق الجار التي بيَّنها النبي ﷺ مجرد آداب هامدة تلاها على

(33) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي: 8/ 425 تحقيق عصام الضبابطي وآخرون، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1415هـ، 1994م.

نفر من أصحابه أو عشيرته ثم انصرف، ولكنه كان يبعثها من حين لآخر عن طريق التكليف أو الوصاية لبعض أصحابه أو بعض أهله بعد أن يسبق ﷺ غيره في إنجازها وتحقيقها.

ولما كان رسول الله ﷺ أعلم أهل الأرض بخبايا النفوس، أشار في حديث رواه الحافظ المنذري عن أبي الشيخ ابن حبان في كتاب (التوبيخ) إلى صعوبة القيام بحقوق الجوار، فقال ﷺ: **«لن يؤدي حق الجار إلا قليل ممن رحم الله أو كلمة نحوها»**[34].

فلو حقق الناس آداب الشرع في نفوسهم؛ لسعدت البشرية جمعاء وعاش الناس في أمن وطمأنينة، ولم نجد هذا التصدع في صرح البناء الاجتماعي للأسرة والمجتمع بل تخطى ذلك إلى تصدع بين الدول العربية والإسلامية ولو أقام المسلمون آداب الجوار التي بيَّنها لنا رسول الله ﷺ في سنته المطهرة، في حياتهم وأخذوا بها في واقعهم، لذاب هذا التشرذم وتوطدت أواصر المحبة بين الأفراد والمجتمعات والشعوب والدول.

ولكن البعد عن كنوز الشرع الحنيف، أدى إلى إفلاس الكثير من الأفراد والمجتمعات في النواحي الاقتصادية والاجتماعية والفكرية... ومن قبل في الجانب الديني والعقدي مما أدى إلى التأثير على الهوية الإسلامية ومحاولة طمس معالمها في ظل العلمانية، والماركسية وأخيراً (العولمة) والسعي الجاد لاستبعاد دور الدين في تنظيم حياة الأفراد والشعوب، والبحث عن بدائل غريبة تتمثل في مذاهب الإلزام الخلقي التي يرى أصحابها إمكانية إحلالها محل الديانات السماوية فيذهب (جيرمي بنتان ـ وجون استيوارت مل) إلى أن مذهب المنفعة العامة أو اللذة الحسية يمكن أن تقود الإنسان إلى ما يمكن أن يفعله من خير أو شر.

---

(34) الترغيب والترهيب، 3/ 357.

كما ذهب أصحاب المذهب الاجتماعي مثل (دوركايم ـ وأوجست كونت ـ وليفي بريل) إلى أن المجتمع هو الذي يملك التشريع للفرد والجماعة وليس الدين.

كذلك يشير (شافتسبري) إلى أن الوجدان والشعور (الحاسة الخلقية) يمكن أن تحل محل الدين.

وكذلك يشير (كانط) إلى أن العقل مقدم على كل شيء وأن ما يقره العقل يعد بمثابة قانون أخلاقي يحب الالتزام به واعتباره (واجباً أخلاقياً).

وهكذا أدت الغفلة بحقوق الجوار في الإسلام إلى تصدع الكيان الإسلامي وخروج الأخ على أخيه والصغير على الكبير وذوبان الحقوق والحدود، مما أدى إلى تمكن القوى المعادية للإسلام من نفث السم في العسل ليتجرعه المسلمون.

وتظهر آثاره القريبة في اعتداء الجار على جاره، واعتداء دولة إسلامية على حق الجوار لدولة إسلامية أخرى وسلب ثرواتها وتشتيت شعبها وعدم الاكتراث بآداب الإسلام في الجوار والسماح للقوى الغربية بالتدخل في شؤون الأقطار العربية والإسلامية، ثم الانصياح والتسليم لقرارات الأمم المتحدة بدلاً من احترام آداب الإسلام. إن هذا التفريط في حق الإسلام من قبل بعض الشعوب والدول له آثاره السلبية ـ في الحاضر والمستقبل ـ على هذه الشعوب وتلك الدول.

ويا ليت هذه الدول تثق فيما عند الله تعالى من شرع حنيف يحافظ على النسيج الاجتماعي للفرد والأسرة والمجتمع، ويضمن السلامة للشعوب والقبائل من ريح التشرذم العاتية، ويرسم خطط المستقبل المضيئة بنور الله الأبدي، ومن ثم يعود لها العز والمجد الحضاري الذي دام على مدى التاريخ ما يربو من ألف عام.

ثالثاً ـ حكم إيذاء الجار:

بينت السنة المطهرة ما أجمله القرآن الكريم في حكم إيذاء الجار، ونوعت الثواب والعقاب لمن يحسن إلى جاره أو من يسيء إليه.

لعل التنويع في العقاب يسترعي اهتمام المتأدب بآداب الشرع الحنيف، ويستوقف نظر المتمسك بدينه والحريص على عقيدته.

وذلك لأن العقوبات التي أنزلتها السنة المطهرة، منها ما يرفع عن المسلم الإيمان الكامل بالله تعالى، ومنها أيضاً ما يحرمه من دخول الجنة أو يكون ذريعة في دخوله النار.

فقد روى الإمام البخاري عن أبي شريح أن النبي ﷺ قال: «**والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، قيل: ومن يا رسول الله؟ قال: الذي لا يأمن جاره بوائقه**»[35] أي ظلمه وغشمه.

وحكى ابن حجر العسقلاني شرح ابن بطال حول هذا الحديث حيث يقول: «قال ابن بطال في هذا الحديث تأكيد حق الجار لقسمه ﷺ على ذلك وتكريره اليمين ثلاث مرات، وفيه نفي الإيمان عمن يؤذي جاره بالقول أو الفعل، مراده الإيمان الكامل، ولا شك أن العاصي غير كامل الإيمان»[36].

ويتبين من قول ابن بطال، أن الإيمان ينقص عند من يؤذي جيرانه ومن ثم يتساوى في إيمانه مع إيمان العصاة والمذنبين.

أما الإمام النووي فيذهب في معنى هذا الحديث إلى جوابين أحدهما: أنه في حق المستحيل، والثاني أن معناه ليس مؤمناً كاملاً[37] ولكن من غير أن يرجح أحدهما على الآخر.

(35) فتح الباري في شرح صحيح البخاري، 21/ 228.
(36) السابق: 21/ 229.
(37) السابق: 21/ 229.

وأما ابن حجر فيرى أنه «يحتمل أن يكون المراد أنه لا يجازى مجازاة المؤمن بدخول الجنة من أول وهلة مثلاً، أو أن هذا خرج مخرج الزجر والتغليظ، وظاهره غير مراد»[38].

على أية حال.. يصاب المؤمن المؤذي لجيرانه في دينه وإيمانه بقدر من الأذى قد يذهب بالإيمان كله أو ينقص منه كماله وإتمامه.

وهذا يوافق قول ابن أبي جمرة.. «حفظ الجار من كمال الإيمان[39]، وكان أهل الجاهلية يحافظون عليه، ولما جاء الإسلام زاده حفظاً وأنزله منزلة كريمة تتجلى في الثواب والعقاب اللذين بينتهما السنة المطهرة.

ومما روي عن ابن مسعود في هذا المقام، أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله عز وجل قسَّم بينكم أخلاقكم كما قسم بينكم أرزاقكم، وإن الله عز وجل يعطي الدنيا من يحب ومن لا يحب، ولا يعطي الدين إلا من أحب، فمن أعطاه الله الدين فقد أحبه، والذي نفسي بيده لا يسلم عبد حتى يسلم قلبه ولسانه، ولا يؤمن حتى يأمن جاره بوائقه. قلت: يا رسول، وما بوائقه؟ قال: **غشمه وظلمه، ولا يكسب مالاً من حرام، فينفق منه فيبارك فيه، ولا يتصدق به فيقبل منه، ولا يتركه خلف ظهره إلا كان زاده إلى النار، إن الله لا يمحو السيئ بالسيئ ولكن يمحو السيئ بالحسن. إن الخبيث لا يمحو الخبيث»**[40].

يبيِّن هذا الحديث الشريف ما رغب عنه رسول الله ﷺ من ظلم للجيران وما وصف به من يقول بذلك الظلم والغشم وهو نفي الإيمان الكامل عنه ويأتي حثُّ الرسول ﷺ على الاحسان إلى الجار وعدم ظلمه، ضمن جملة الإرشادات النبوية الشريفة التي توضح للناس جميعاً أن الأخلاق مقسمة منذ الأزل كما قسمت الأرزاق، وأن السيئ لا يذهب بالسيئ، ولكن السيئ يذهب بالعمل

(38) السابق: 21/ 229.

(39) انظر: فتح الباري، 21/ 226، الترغيب والترهيب، 3/ 360، 361.

(40) الترغيب والترهيب، 2/ 278، 279.

الصالح والفعل الحسن.. وفي هذا تنبيه لمن يقدم على الظلم أو يفعل الخبائث، أن يسارع إلى تقديم الخير الذي ينفع الناس حتى يتجاوز الناس عما قدمه من الموبقات، ومن أهمها: ظلم الجار. حتى يكتمل إيمانه وتقوى عقيدته ومن ثم يستحق المغفرة من الله تعالى.

ومما يؤكد ذلك ما ذهب إليه الحافظ المنذري في نفي الإيمان عن من لم يأمن جاره بوائقه ويرى أنها «مبالغة تنبئ عن تعظيم حق الجار، وأن أضراره من الكبائر»[41].

كما يشير إلى افتراق الحال في ذلك بين الجار الصالح وغير الصالح، إلا أنه يرى أن الخير والموعظة بالحسنى والدعاء بالهداية هو ما يجب أن يشمل الجميع.

فيرى أن الصالح «يخصه جميع ما تقدم، وأما غير الصالح فيخصه كف الأذى الذي يرتكبه بالحسنى على حسب مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويعظ الفاسق بما يناسبه بالرفق أيضاً ويستر عليه زلله عن غيره، وينهاه برفق، فإن أفاد فيه وإلا فيهجره قاصداً تأديبه على ذلك مع إعلامه بالسبب»[42].

هذا عن نفي الإيمان عمن لم يأمن جاره ظلمه ولا غشمه، وأما عن نفي الإيمان باليوم الآخر، فقد روى الإمام البخاري ومسلم في صحيحهما عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت»**[43].

ومما جاء عن ابن حجر في المعنى المراد من قوله ﷺ: **«من كان يؤمن بالله واليوم الآخر»** أي «من آمن بالله الذي خلقه وآمن أنه سيجازيه بعمله فليفعل

---

(41) السابق: 3/ 360، 361.

(42) انظر: الترغيب والترهيب 3/ 340 بتصرف.

(43) فتح الباري، 21/ 230، 231 ـ صحيح مسلم بشرح النووي: 1/ 293، 294.

المذكورات» وفي قوله ﷺ «فلا يؤذ جاره» قيامه بحقوق الجوار التي بيَّنَها رسول الله ﷺ في حديث سابق[44].

وروى الإمام مسلم الحديث برواية أخرى عن أبي شريح الخزاعي أن النبي ﷺ قال: «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليحسن إلى جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليسكت**»[45].

وقال الإمام النووي في معنى «فليحسن إلى جاره» أي «من التزم شرائع الإسلام لزمه إكرام جاره وضيفه وبرهما، وكل ذلك تعريف بحق الجار والحث على حفظه»[46].

ويمكن القول بأن تنويع رسول الله ﷺ للعقاب الذي يلقاه من لم يأمن جاره بوائقه ومن لم يحسن إلى جاره ويؤدي ما عليه من واجبات نحوه، دليل ساطع على حرمة الجوار في الإسلام وعظم منازلتها في الدين الحنيف وذلك لأن رسول الله ﷺ هو المبلغ عن ربه تعالى وهو الذي لا ينطق عن الهوى.

فإذا كان صاحب الرسالة هو الذي ينوع الجزاء عمن يؤذي جاره ويمنع الخير عنه ولم يقم بحق الجوار، فإن هذا دليل على رغبة السماء في الحفاظ على قوة النسيج الاجتماعي التي تظله آداب الجوار في الإسلام، كما يعد ذلك إشارة على حرص رسول الله ﷺ في إقامة بناء اجتماعي متماسك تقوي أواصره حقوق الجوار التي بيَّنتها السنة المطهرة.

وأما عن حرمان المؤذي لجيرانه من دخول الجنة فقد بينته السنة المطهرة في أحاديث جمة، منها ما رواه الإمام مسلم في صحيحه عن أبي هريرة (رضي

(44) انظر: الترغيب والترهيب 3/ 340 بتصرف.

(45) صحيح مسلم بشرح النووي: 1/ 293 (باب الحث عن إكرام الضعيف ولزوم الصمت إلا عن الخير).

(46) انظر السابق، 1/ 294.

الله عنه) أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه**»[47] وجاء عن الإمام النووي في شرحه لهذا الحديث الشريف أن «البوائق جمع بائقة» وهي الغائلة أو الداهية والفتك.

وقال في معنى قوله ﷺ: «لا يدخل الجنة» جوابان يجريان في كل ما أشبه هذا.

أحدهما: أنه محمول، على من يستحل الإيذاء مع علمه بتحريمه، فهذا كافر، لا يدخلها أصلاً.

والثاني: معناه جزاؤه أن لا يدخلها وقت دخول الفائزين إذا فتحت أبوابها لهم بل يؤخر ثم قد يجازى وقد يعفى عنه فيدخلها أوْ لا[48].

وأشار الإمام النووي إلى مغزى قوله بهذين التأويلين ما ورد عن أهل الحق أن من مات على التوحيد مصراً على الكبائر فهو إلى الله تعالى إن شاء عفا عنه فأدخله الجنة أولا، وإن شاء عاقبه ثم أدخله الجنة..[49].

وسواء كان استبعاد الجار الظالم عن الجنة أو تأخره في دخولها حتى يعفى عنه فهذا بلا ريب عقاب يحذره التقي الورع، ويتجنبه الحريص على رضا الله والخائف من عقابه.

أما إذا خلا الإنسان من مراقبة الله تعالى في أقواله وأفعاله فلا يتوقع منه الخير أو يرجى منه المنفعة أو القيام بحقوق الجوار.. ومن ثم وجب عليه العقاب بالقدر الذي يقضي به الله تعالى عليه، إلا إذا تاب وأناب وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات.

وفي حديث آخر ربط رسول الله ﷺ بين استقامة القلب واستقامة اللسان

(47) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، 1/ 293.
(48) صحيح مسلم بشرح النووي: 1/ 293.
(49) انظر السابق، 1/ 293.

وبين من لم يأمن جاره بوائقه حتى يلفت النظر إلى العلاقة بين استقامة القلب واللسان وبين القيام بحقوق الجوار.

فعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا يستقيم إيمان عبد حتى يستقيم قلبه، ولا يستقيم قلبه حتى يستقيم لسانه، ولا يدخل الجنة حتى يأمن جاره بوائقه**»[50].

ونستخلص من هذا الحديث الشريف أن القيام بحقوق الجوار متسق اتساقاً عضوياً مع استقامة القلب واللسان، وكلاهما دليل على صدق الإيمان واستقامته، ومن ثم يعتبر التهاون في القيام بحقوق الجوار إشارة على ضعف الإيمان الذي يتجلى في صدأ القلب واعوجاج اللسان.

ويبرز الترابط العضوي بين آداب الجوار وبين إسلام المرء وإيمانه وقدرته على الجهاد في سبيل الله تعالى في هذا الحديث الذي رواه أنس بن مالك (رضي الله عنه) عن رسول الله ﷺ حيث قال: «**المؤمن من أمنه الناس، والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمهاجر من هجر السوء، والذي نفسي بيده لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه**»[51].

يبين هذا الحديث مدى التقارب بين المؤمن الذي يأمنه الناس على أموالهم وأعراضهم وبين المسلم الذي يسلم الناس من لسانه ويده، والمهاجر الذي رغب عن المعاصي والذنوب وهجر السوء، وبين المسلم الذي يأمن جاره بوائقه وظلمه.

كما يوضح الحديث الشريف التشابه بين من رفع عنه الإيمان الكامل لأن الناس لا تأمن شره وبين الذي ابتعد عن الإسلام لأن الخلق لم يسلموا من لسانه ويده، وبين المتقاعس عن القتال لأنه لم ينفر من الذنوب ولم يبتعد عن الآفات

(50) الترغيب والترهيب 2/ 278، 279.

(51) السابق: 2/ 278.

والرذائل، وبين المسلم الذي حُرِمَ دخول الجنة لأن جيرانه لم يأمنوا ظلمه وغشمه.

ويشتد العقاب ويحدق الخطر بالذي فرَّط في حقوق الجوار لأن رسول الله ﷺ أعلن بصراحة في حديث شريف رواه أنس بن مالك (رضي الله عنه) حيث قال: قال رسول الله ﷺ: **«من آذى جاره فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن حارب جاره فقد حاربني ومن حاربني فقد حارب الله عز وجل»**(52).

وهكذا يدافع الله ورسوله ضد الجار الجائر ومن ثم يتيقن هذا الجائر أنه هالك لا محالة وأن الله تعالى سيجعل كيده في نحره وسوف تلاحقه لعنة الله ورسوله.

وانظر ـ رحمك الله ـ إلى موالاة الله ورسوله للجار المظلوم التي تتمثل في درء الأذى عنه قبل الاعتداء عليه بما قد يلاقيه من آثار الحرب ونتائجها المدمرة.

وفي ذلك إشارة إلى أن المعنى المرجو من كلمة «أذى» هو الاعتداء بالسب والقذف على الجار دون التعدي عليه بإتلاف جسده أو هدم بيته، أو قتل ولده، أو اغتصاب عرضه وشرفه، أو السطو على ماله وأرضه... إلى غير ذلك من ألوان الاعتداءات التي تلحق الضرر المادي والحسي به أو بأهله.

ونستخلص من هذا الحديث الشريف مراعاة الله ورسوله لمشاعر الجار وتحصينها بسياج منيع يبعد عنها الأذى والتعدي ويتولى الدفاع عنه ضد من يظلمه أو يجور عليه ومن ثم يثق أن النصر حليفه فلا يحزن ولا يضعف وإنما ينتظر النصر من الله تعالى.

ومن المواقف التي تجلى فيها غضب رسول الله ﷺ الشديد ما أورده الإمام المنذري في ترهيبه وترغيبه عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أنه قال: «جاء

(52) رواه أبو الشيخ، وأبو نعيم: كشف الخفاء للعجلوني.

رجل إلى رسول الله ﷺ يشكو جاره، فقال له: **اذهب فاصبر**، فأتاه مرتين أو ثلاثاً، فقال: **اذهب فاطرح متاعك في الطريق** ففعل، فجعل الناس يمرون ويسألون، فيخبرهم خبر جاره، فجعلوا يلعنونه فعل الله به وفعل، وبعضهم يدعو عليه، فجاء إليه جاره، فقال: ارجع، فإنك لن ترى مني شيئاً تكره»[53].

وقد جاء الحديث على رواية أخرى عن أبي جحيفة (رضي الله عنه) قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ: يشكو جاره، قال: «**اطرح متاعك على الطريق** فطرحه، فجعل الناس يمرون عليه ويلعنونه، فجاء إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله لقيت من الناس، قال: **وما لقيت منهم**؟ قال: لعنوني، قال: **قد لعنك الله قبل الناس**، فقال: إني لا أعود، فجاء الذي شكاه إلى النبي ﷺ فقال: **ارفع متاعك فقد كفيت**»[54].

ويتحقق المتدبر في العلاج الذي قدمه رسول الله ﷺ لكل من الجار الجائر والجار المجار عليه تمتعه، بجوانب تربوية عديدة.

فالجار الجائر باء بلعنة من الله ورسوله تقوده إلى عذاب نفسي في الدنيا، وعذاب حسي في الآخرة، كما لحقته لعنات من الناس ونفور من نفسه ضيقت عليه معاملاته مع الناس، ومن ثم تضيق عليه الأرض بما رحبت.

وأما الجار المظلوم فقد حظي بمعية الله له وتولي الدفاع عنه، كما حظي بوقوف الناس حوله ومشاركتهم له في صبره على هذا الظلم الذي سيؤول إلى فوز ونجاح وعطف من الله تعالى ورسوله ومن الناس، ومن ثم تكون نفسه راضية مطمئنة بشرط أن يثق بما جاء في هذا الحديث.

وينتج عن ذلك شعور متولد في نفس الجار الجائر أنه خسر نفسه وألحقها لعنة من الله ورسوله ومن الناس فيدرك أن في ظلمه لجاره ظلماً للناس جميعاً،

---

(53) الترغيب والترهيب.
(54) المعجم الكبير للطبراني.

وأن مغبة هذا الظلم لا يستطيع حملها، أو لا يقوى عليه جسده ولا تطيقه نفسه فلا يعود إليه مرة أخرى.

ومما جاء في حق إيذاء الجار أيضاً ما رواه أبو هريرة (رضي الله عنه) حين قال: قال رجل يا رسول الله: إن فلانة تكثر من صلاتها وصدقتها وصيامها غير أنها تؤذي جيرانها بلسانها، قال: **هي في النار**، قال: يا رسول الله، فإن فلانة يذكر من قلة صيامها وصلاتها وأنها تتصدق بالأثوار[55] من الأقط[56]، ولا تؤذي جيرانها، قال: **هي في الجنة**»[57].

فانظر ـ متعك الله بفضله ـ إلى كثرة العمل الصالح مع إيذاء الجار وما فعله هذا الإيذاء في العمل الصالح من إزهاق وتضييع ودخول النار... وتأمل ما أدى إليه الإحسان إلى الجيران ولو بالقليل من الفضل من نيل رضا الله تعالى ورسوله ﷺ والتمتع بنعيم الجنة، وما ذلك إلا لرفعة مكانة الجار في الإسلام وتعظيم حقه وسمو منزلته.

*** الجوار والتضامن الاجتماعي:**

يتيقن صاحب الفكر المستنير والمدرك لآداب الجوار في الإسلام، أنها تتمتع بمسحة اجتماعية تقوي أواصر النسيج الاجتماعي الذي يقرب بين الجيران في المكان والزمان، وكذلك في المصالح العامة والمنافع المشتركة التي يقتضيها قرب المكان والمضايفة.

وإذا كان التضامن أو التكافل هو التعاون الذي يقيمه الناس فيما بينهم فإن الجار أحق الناس في إقامة هذا التعاون والتبادل البنّاء والمثمر، لتقدم الجار على غيره في إسداء معروف أو كف أذى أو إلحاق ضرر بجيرانه أكثر من غيره.

---

(55) قال المحقق: الأثوار بالمثلثة وهي قطعة من الأقط.
(56) الأقط بفتح الهمزة وكسر القاف وضمها أيضاً هو شيء يتخذ من محيض اللبن الغنمي.
(57) الترغيب والترهيب، 3/ 356.

ومن هنا كانت حكمة الإسلام في دعوة المسلمين إلى تعميم الإحسان ونشر البر على الجار بغض النظر عن القرابة في الدين والنسب، قال تعالى: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[58]...

وإذا كان الإحسان في الجوار يمتد ليسع القريب والبعيد في النسب والملة، فإن التكافل يمتد أيضاً «بين الفرد وذوي قرباه ليشمل من لا تربطه بهم علاقة رحم مباشرة ويمتد كذلك حتى لمن تربطه بهم سابقة معرفة، والنصوص القرآنية توضح ذلك من خلال قوله تعالى: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[59].

ويتطلب «الإحسان» الذي دعت إليه الآية الكريمة العطاء الذي يفوق العدل؛ لأننا إذا تعاملنا مع الناس وأخذنا منهم الحق وأعطيناهم حقوقهم، نكون قد أخذنا بالعدل، أما إذا تجاوزنا هذه المنزلة إلى ما هو فوقها من الرفق والإيثار، فقدمنا لأخواننا في المجتمع بعض حقوقنا لينتفع بها من هو بحاجة إليها، أو نتقبل منهم أقل مما قدمناه لهذا الغرض الشريف، فإننا ـ حينئذ ـ نسير على الإحسان، والله تعالى يأمر بالعدل والإحسان»[60].

والإحسان المراد من هذه الآية يخالف تلك الصورة التي تطرق إليها معنى اللفظ في مجتمعنا وهي إعطاء الفقير المحتاج شيئاً فحسب؛ وإنما هو أوسع دائرة من ذلك، فهو يشمل كل نوع من أنواع المعاملة فيه سمو، وفيه تطبيق لمبادئ الفضيلة، وإيثار السلوك القويم»[61].

وإذا كانت متطلبات الإحسان تتسع لهذا الكم من العطاء، فإن مقتضيات التكافل الاجتماعي التي يدعو إليها الجوار في الإسلام تشتمل على جوانب عديدة من جوانب الخير.

---

(58)(59) سورة النساء، الآية: 36.

(60) المجتمع الإسلامي كما تنظمه سورة النساء، ص50، 51 بتصرف.

(61) المجتمع الإسلامي كما تنظمه سورة النساء، ص50، 51 بتصرف.

ومما يؤكد ذلك أن رسول الله ﷺ نهى عن مصاحبة من يؤذي جاره، «فقد روي عن عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما) أنه قال: خرج رسول الله ﷺ في غزاة، فقال: «**لا يصحبنا اليوم من آذىٰ جاره**»، فقال رجل من القوم: أنا بلت في أصل حائط جاري، فقال: لا تصحبنا اليوم»[62]. وفي شرح هذا الحديث للمحقق قال: «انظر ـ رعاك الله ـ إلى نهي من اعتدى بالبول على أساس حائط جاره أن يرافقه في الغزو. . . إلى هذا الحد يترك الرجل فلا يحارب العدو لنصر دين الله. نعم إنه لا يؤمن، إنه معتد، إنه أثيم فلا يجاهد المذنب بإخلاص ومن لا يُخاف الله يُخاف منه»[63].

ونستخلص من هذا الحديث الشريف أن رسول الله ﷺ يرى أن إيذاء الجار ولو بالتبول على أساس حائطه ذنب ينقص صدقه ويقل إخلاصه، وقد يعتريه الخوف والضعف ومن ثم لا يقوى على القتال ولا يرقى لشرف الشهادة في سبيل الله تعالى.

وكان رسول الله ﷺ يستعيذ بالله من الجار السوء، فعن أبي هريرة (رضي الله عنه) أن رسول الله ﷺ كان يقول: «**اللهم إني أعوذ بك من جار السوء في دار مقامة فإن جار البادية يتحول**»[64].

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الحديث الشريف أن رسول الله ﷺ شبه جار السوء بجار البادية الذي يتنقل من مكان إلى آخر بحثاً عما يشبع غرائزه ويحقق ما تهفو إليه نفسه.

وهكذا بينت السنة المطهرة، حد الجوار، وحق الجوار، وكذلك جزاء من يسيء إلى جاره من عقاب من الله ورسوله ومن الناس، كما بينت ثواب من يحسن إلى جاره من الله ورسوله ومن الناس، ذلك من خلال الأحاديث الشريفة

---

(62) الترغيب والترهيب: 3/ 355.
(63) السابق، 3/ 355.
(64) السابق، 3/ 355.

التي ربطت بين رضا الله تعالى ورضا رسوله ﷺ وبين احترام الجار والقيام بحقوقه، كما بينت عذاب الله تعالى وغضب رسوله ﷺ لمن تقاعس عن حقوق جاره أو أهمَلَ جزءاً منها وذلك يؤكد حرص الشريعة الغراء على قيام مجتمع إنساني آمن، يسوره التعاون، ويصبغه الود الصافي في الذي ينتظر صاحبه الجزاء الأوفى من الله تعالى.

ومن هنا «لا يتم التكافل بين الفرد والجماعة من خلال صور البر المختلفة وحدها وإنما يتم ذلك من خلال المسؤوليات التي أنيطت به على وجهها الصحيح، وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ﴾[65].

إذن فالتكافل هنا ليس منة، وإنما هو ضروري لصالح الجماعة حتى يستقيم حالها من جهة، وتأكيد للمسؤولية الجماعية التي رسم حدودها رسول الله ﷺ من جهة أخرى[66]، في أحاديث كثيرة وردت في السنة الصحيحة والمطهرة[67]، فإذا كان بعض ذوي القربى ينأى بهم المكان أو تفرقهم الظروف والأحوال، فإن الجار متحصن من هجر الزمان أو بعد المكان، بسبب التضامن الاجتماعي الذي يدعو إليه الجوار.

ومن هنا يمكن القول بأن آداب الجوار في الإسلام أكدت على ضرورة التضامن الاجتماعي الذي يقوم على أداء الفروض والواجبات التي تقتضيها إقامة مجتمع متماسك تحكمه المصالح المشتركة وتعمل على تقدمه وازدهاره وأمنه لمراعاة جوانب البر والإحسان بين أفراده. وذلك لأن الجماعات الإسلامية مأمورة بما أمر به الفرد المسلم من الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي

---

(65) سورة التوبة، الآية: 105.
(66) التصور القرآني للمجتمع، 1/ 653.
(67) التصور القرآني للمجتمع، 1/ 653، 654.

عن المنكر، قال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[68].

والأمر بالمعروف هنا يكمن بالتكافل الذي تقيمه الجماعة بين أفرادها وإزاء أبنائها، والوقوف بشدة أمام كل من يحاول الإفساد وفيها أو يحاول الخروج على قيمها ومعاييرها[69] ومن هنا ندرك أن الجوار قيمة أخلاقية تنمي قواعد الترابط الاجتماعي وتحثُّ على الإنسانية التي تجمع الناس على كلمة سواء وتوحد وتوفق بين آرائهم حتى ينهضوا بمجتمعهم إلى آفاق التقدم العلمي والرقي الأخلاقي.

«وفي إطار التنموية وتحقيق التكامل الاجتماعي، لا شك أن القيم في الكتاب والسنة، قد وضعت الأسس الكاملة، ورسمت المسارات وغرست الأصول النفيسة، ووضعت التشريعات الملزمة، وأقامت الحراسات الواقية من السقوط والنكوص، أو التوقف الاجتماعي، حيث لم يقتصر التكافل الاجتماعي والتنمية في الإسلام على الجانب المادي كما هو الحال في الضمان الاجتماعي في الدول الغربية، وإنما جاءت القيم والتشريعات التكافلية شاملة لجميع جوانب الحياة، بما في ذلك الجانب المادي والجانب المعنوي، حيث جعلت تكامل الفرد وتكافله مع نفسه وتزكيتها هو الأساس في عملية التنمية والتكافل الاجتماعي.

فالإنسان غير المتكافل مع نفسه (غير سوي) يصعب عليه أن ينظر للآخرين نظرة سوية أو يمتلك القدرة على التكافل معهم[70].

أما التصور الإسلامي لمفهوم التكافل فإنه يمتد إلى مراحل أرقى من ذلك، عندما جعل الإسلام نجاة الفرد مرهونة إلى حد بعيد بنجاة الآخرين،

---

(68) سورة آل عمران، الآية: 104.
(69) سورة آل عمران، الآية: 104.
(70) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، 8/ 425 ـ فتح الباري في شرح البخاري: 21/ 228.

وربط كمال الإيمان بحب الآخرين، وبذلك أقام بناء الأصول النفسية للعملية التكافلية والتنموية التي تقوم على الأخوة والرحمة والإيثار، والعفو والتقوى»[71] إلى غير هذه الآداب الأخلاقية التي جاء بها القرآن الكريم، وأكدها رسول الله ﷺ في سنته المطهرة، بل جسدها ﷺ عندما كان قرآناً يمشي بين الناس. ومما روي عنه، قوله ﷺ: **«ما آمن بي من بات شبعاناً وجاره جنبه جائع وهو يعلم»**[72].

«إن دعوة الرسول ﷺ إلى هذا النظام، وهذه الصورة الإسلامية في ملكية الأموال والإنفاق منها في وجوه الخير، كفيل بأن يقوى بين الناس شعور التكافل والتضامن الاجتماعي. وهذا يحقق التوازن الاجتماعي. وهذا التوازن الذي يحفظ لكل واحد حقه في العمل والرزق ويجعله يحيا حياة كريمة»[73].

ومن الأحاديث النبوية الشريفة التي تدعم التضامن الاجتماعي بين الناس بصفة عامة، وبين الجيران بصفة خاصة، قوله ﷺ: **«خير الأصحاب عند الله خيرهم لصاحبه، وخير الجيران عند الله خيرهم لجاره»**[74].

والآيات الدالة على حرص الرسول ﷺ في تأكيد مبدأ التكافل الاجتماعي في هذا الحديث على مستوى الفرد والجماعة كثيرة...، ومنها كلمة (خير) التي وردت بالحديث والصورة المستقلة التي جاء عليه (المصدر) وما تحمله من الرغبة في الاستمرار وتقديم الخير لكل من الصاحب على مستوى الفرد، والجار على مستوى الجماعة.

---

(71) د. عمر عبيد حسنة (مقدمة) كتاب: «إنفاق العفو في الإسلام» للدكتور يوسف إبراهيم ـ كتاب الأمة ـ قطر.

(72) الترغيب والترهيب: 3/ 358، عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(73) د. محمد يوسف موسى: الإسلام وحاجة الإنسانية إليه ـ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة، ص212 بتصرف.

(74) الترغيب والترهيب، 3/ 360، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

ومنها أيضاً العموم والشمول في أداء الخير أو القيام به للقريب أو البعيد، للفقير أو الغني، القوي والضعيف، وذلك لأن (كلمة خير) نكرة.

كما تعد المفاضلة عند الله تعالى والتي أوقفها الرسول ﷺ في هذا الحديث على مقدار الخير الذي يقدمه الصاحب لصحبه أو الجار لجاره، دعوة للمنافسة في أداء الخير أو القيام به، ومن ثم تعد دعوة للمنافسة على نشر مبدأ التضامن الاجتماعي على مستوى الفرد وكذلك على مستوى الجماعة.

وروي عن أنس بن مالك (رضي الله عنه) أنه قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله! اكسني فأعرض عنه. فقال: يا رسول الله اكسني فقال: **«أما لك جار له فضل ثوبين؟ قال: بلى غير واحد، قال: فلا يجمع الله بينك وبينه في الجنة»**[75].

وفي الحديث الشريف دلائل كثيرة على حرص الرسول ﷺ في توثيق عرى المجتمع الإسلامي بأواصر التضامن الاجتماعي والتأكيد عليها من خلال الترغيب والترهيب الذي يكمن في البعد عن الجنة كجزاء لمن زاد فضله وكثرت خيرات الله تعالى عليه ولم يعد منها على جيرانه وهو يعلم حالهم.

ويؤكد هذه المسؤولية ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: **«كم من جار متعلق بجاره يقول يا رب سل هذا لم أغلق عنّي بابه، ومنعني فضله»**[76] وفي ذلك إشعار بالمسؤولية ينبهنا إليها رسول الله ﷺ حتى يحفظ الجار الغني حق جاره الفقير فيما أفاء الله تعالى عليه من الخيرات والنعم، فإن لم يؤد هذا الحق سيكون عرضة لتحمل مغبة هذا المنع وعدم الموالاة للجار والسؤال عنه.

ومن هنا نستخلص ضرورة إقامة تضامن اجتماعي بين الناس عامة وبين

---

(75) السابق: 3/ 358، 359.

(76) ابن المنذر، الترغيب والترهيب، 3/ 359.

الجيران خاصة بل يمكن القول بأن التكافل الاجتماعي بين الجيران واجب في الإسلام يعاقب عليه الأغنياء المقصرون في الآخرة.

ويزكي ذلك ما روي عن عقبة بن عامر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**أول خصمين يوم القيامة جاران**»[77] أي جاران متخاصمان متنازعان يقضي الله بينهما بالحق.

وتشير أسبقية الحساب للجارين المتخاصمين يوم القيامة إلى عظم الأمر عند الله وغضبه الشديد من الجار الذي تسبب في إيجاد القطيعة مع جاره.

وفي ذلك حثٌّ وإرشاد على تواصل المعاملة الحسنة والعلاقات الطيبة بين الجيران، ونبذ التخاصم والفرقة ومحاولة التغلب على الأسباب التي تؤدي إليها، حتى لا تقود صاحبها إلى سرعة عقاب الله تعالى له..

ويرى أهل البر والإحسان أن حساب الله تعالى للعبد عقاب قبل أن يكون عتاباً، فإذا أساء جار معاشرة جيرانه، يكون لا محالة عرضة للإصابة بألوان من الأذى منها: خسران ود الناس وحبهم ونفورهم من مساعدته، وحرصهم على البعد والقطيعة، فيصبح بذلك عرضة للهلاك في أي وقت تنزل به الكوارث أو تحل به الأزمات، وهي لا محالة واردة لأنها من سنن الله تعالى في خلقه.

ونشير إلى أن رسول الله ﷺ ذكر في أحد أحاديثه أن الجار الصالح من الأسباب التي تجلب السعادة، وأن الجار السوء أحد العناصر التي تحمل الشقاء.

فعن سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله ﷺ: «**أربع من السعادة: المرأة الصالحة، والمسكن الواسع، والجار الصالح، والمركب الهنيء، وأربع من الشقاء: الجار السوء، والمرأة السوء والمركب السوء، والمسكن الضيق**»[78].

---

(77) السابق، 3/ 355.

(78) السابق، 3/ 363.

ففي تقديم (الجار السوء) على غيره من أسباب الشقاء دلائل ساطعة على ضرورة توفير المجتمع الآمن من خلال حسن المجاورة وتحقيق التكافل الاجتماعي.

*** الجوار والوحدة الإنسانية:**

إذا كانت آداب الجوار في الإسلام ذريعة لإقامة مبدأ التضامن الاجتماعي بين الجيران خاصة وبين الناس عامة، فإنها تعد أيضاً ركيزة أساسية في صنع «وحدة إنسانية» تذيب الفوارق وتمحو الحدود التي قد توجدها تعدد الاتجاهات والمذاهب أو اختلاف المفاهيم والآراء.

فالإحسان الذي حثَّ عليه الإسلام ليكون وسيلة التعامل والتعايش بين الجيران، كفيل بأن يقيم هذه الوحدة «الإنسانية» مهما اختلفت الملل أو النسب أو تعددت المذاهب لأنه ـ الإحسان ـ يفوق قيمة «العدل» في العطاء للغريب والقريب. والمسلم وغير المسلم، والغني والفقير، والقوي والضعيف... إلى غير ذلك من الفئات المختلفة والمتعددة التي تتكون منها المجتمعات.

وتساعد آداب الجوار على تحقيق الوحدة الإنسانية لأن الإسلام «أقام مجتمعه على مبدأ ـ الوحدة الإنسانية ـ بعد أن كانت العصبية هي التي تسود القبيلة والعشيرة والبيت».

وأوضح الإسلام أن الإنسانية إنما تنبع من أصل واحد وتتجه إلى إله واحد، كما اعتبر الإسلام اختلاف الألسنة والالوان والأجناس والأمكنة ليس مبرراً لفرقة الناس وتنابذهم وإنما هي دعوة للتعارف والتآلف تحقيقاً لهدف استخلاف الله للإنسان في الأرض، قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾(79) وقال أيضاً جل شأنه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ

(79) سورة الروم، الآية: 22.

عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[80]. وقولـه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءًۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[81].

وهنا يمكن القول بأن الأساس الأول الذي ينهض عليه المجتمع الإسلامي هو «الوحدة الإنسانية» سواء من حيث الأصل أو الهدف من الخلق هو التجمع لا التفرق، وإن كانت هناك بعضُ مظاهر الاختلاف في الألسنة والألوان فهي ليست دليل تفرقة أو تمايز وإنما دليل قدرة الله الذي خلق كل شيء»[82].

وإذا كان الله تعالى هو الخالق لكل شيء فإن توحيد المخلوقات لإله واحد يسهم في تقريب الشعور الإنساني وتكوين الوحدة الإنسانية.

كما يعد مقياس التفاضل الذي يكرم الله تعالى به عباده، وهو «التقوى» من أبرز العناصر التي تنمي الرغبة في تحقيق هذه الوحدة، وتعمل على تجسيد آداب الجوار فيما بينهم.

ومن هنا كان الطريق ممهداً أمام آداب الجوار في الإسلام للإسهام في إضافة لبنات في صرح الوحدة الإنسانية.

فإذا دققنا النظر في تناول الإسلام لهذه القضية، نرى أنه «يقرر في صراحة لا لبس فيها، وفي قوة لا هوادة معها (وحدة) الناس جميعاً من الناحية الاجتماعية التي تقتضي المساواة في الحقوق والواجبات، لا فرق بين جنس وجنس، ولا بين فرد وفرد.

لقد محا الإسلام من أول الأمر النعرة الجاهلية ووجوه التفاخر بالأحساب والأنساب، إذ أبان أن أصل الناس جميعاً واحد. إذ ينادي في كتابه الكريم ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْۚ . .﴾[83].

---

(80) سورة الحجرات، الآية: 13.

(81) سورة النساء، الآية: 1.

(82) التصوير القرآني للمجتمع، 1/ 82، 83.

(83) سورة الحجرات، الآية: 13.

فلا تفاضل بالأجناس، أو الأنساب أو الغنى أو الجاه. أو غير هذا مما تعارف عليه الناس كمقياس للقيم وأساس للتضامن.

ومن أجل ذلك ليس هناك طبقات في الإسلام سببها الجنس أو الجاه مثلاً، وليس فيه تشريعات للعربي وأخرى لغير العربي، كما كان الأمر عند اليونان والرومان، بل المسلمون جميعاً في نظر الدين الإسلامي «وحدة» واحدة من هذه الناحية أيضاً، تحكم شريعة واحدة، لا تفرق بين غنيهم وفقيرهم.. بل إنه لا فرق في هذا كله بين المسلمين وبين غيرهم من المقيمين بدار الإسلام وتحت لوائه، وفي هذا يقرر الرسول أن «**لهم ما لنا من حقوق وعليهم ما علينا من واجبات**»[84].

ولم يغفل الإسلام طبيعة الاختلاف في الانتماء إلى الديانات أو العقائد، وإنما بين في كتابه العزيز أنه لو شاء لجمع الناس على دين واحد وأمة واحدة ولكن جعل الاختلاف من سنته في خلقه.

ولذا «أكدت النصوص القرآنية على أن الناس مختلفون سواء من حيث الشرائع التي تنظم علاقتهم بالله سبحانه أو من حيث طرائقهم في التعبد: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[85]، وهذا الاختلاف في الدين يدور في فلك إرادة الله ومشيئته: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[86]، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[87]. ومع اختلاف الأمم بعث الله في كل أمة رسولاً: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم﴾[88]، ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ﴾[89]، ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[90]..

(84) الإسلام وحاجة الإنسانية إليه ص22.
(85) سورة المائدة، الآية: 48.
(86) سورة المائدة، الآية: 48.
(87) سورة هود، الآية: 118.
(88) سورة يونس، الآية: 47.
(89) سورة النحل، الآية: 36.
(90) سورة فاطر، الآية: 24.

ومن ثم فقد عرفت الإنسانية كثيراً من أنبياء ورسل، بعضهم ورد ذكره في النصوص القرآنية وبعضهم لم يرد ذكره ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾(91)، ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾(92).

وهكذا تؤكد النصوص القرآنية سمة الاختلاف بين الناس في الاعتقاد أو الملة إلا أنها دعت إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعمل على احترام الاختلاف في الدين أو الرأي، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴿1﴾ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿2﴾ وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿3﴾ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ﴿4﴾ وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿5﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾(93)، بل جعل الإسلام حرية الاعتقاد من حق الناس جميعاً»(94)، قال تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾(95).

كما تدعو الشرائع السماوية إلى التراسل بين الشعوب واحترام الإنسان لأخيه الإنسان، وترفض الخروج على الآداب الأخلاقية وتتوعد من يأتيها بالعقاب والعذاب الأليم.

وقد حارب الإسلام (العصبية) من خلال تأكيده على ضرورة الالتزام بآداب الجوار وجعل من المجاورة عوضاً للجار عن أهله وذويه، إن لم يكن له أهل، أو ابتعدوا عنه، وغالباً ما تنشأ هذه العصبية «عندما يطلب شخص ما أن يكون في حماية شخص أو جماعة أخرى تدفع عنه ظلماً أو عدواناً وقع أوهو وشيك الوقوع على المجير إن قبل إجارة من لجأ إليه أن يعلن ذلك على الملأ حتى يكون الجميع على علم بقبول إجارة من استجاره، وعندئذ يصبح الجار

(91) سورة النساء، الآية: 164.
(92) سورة غافر، الآية: 78.
(93) سورة الكافرون، الآيات: 1 ـ 6.
(94) سورة الكهف، الآية: 29.
(95) التصوير القرآني للمجتمع 2/ 284.

وكأنه واحد من أهل بيت المجير له، يجب عليه الحماية والأمان ضد من يحاول النيل منه أو إيذاءه»[96].

ومن هنا يمكننا استنباط فاعلية «آداب الجوار في الإسلام» في محاولة تحقيق الوحدة الإنسانية، وجمع الأفراد والمجتمعات على هدف واحد وغاية واحدة، تتمثل في مراعاة المصالح المشتركة والنهوض بالمجتمعات إلى مستوى الوحدة والحضارة التنموية والاقتصادية.. التي تعود بالخير الوفير على الفرد والمجتمع وذلك لأن «التشريع الإسلامي يرمي إلى إصلاح الفرد والمجتمع، فالنزعة السائدة فيه هي النزعة الجماعية وهذا الطابع الجماعي للتشريع الإسلامي نجده فيما جاء الإسلام به من نصوص شرعية كما هو واضح، فيما أتى من أحكام المعاملات التي نراها في الحياة العملية.

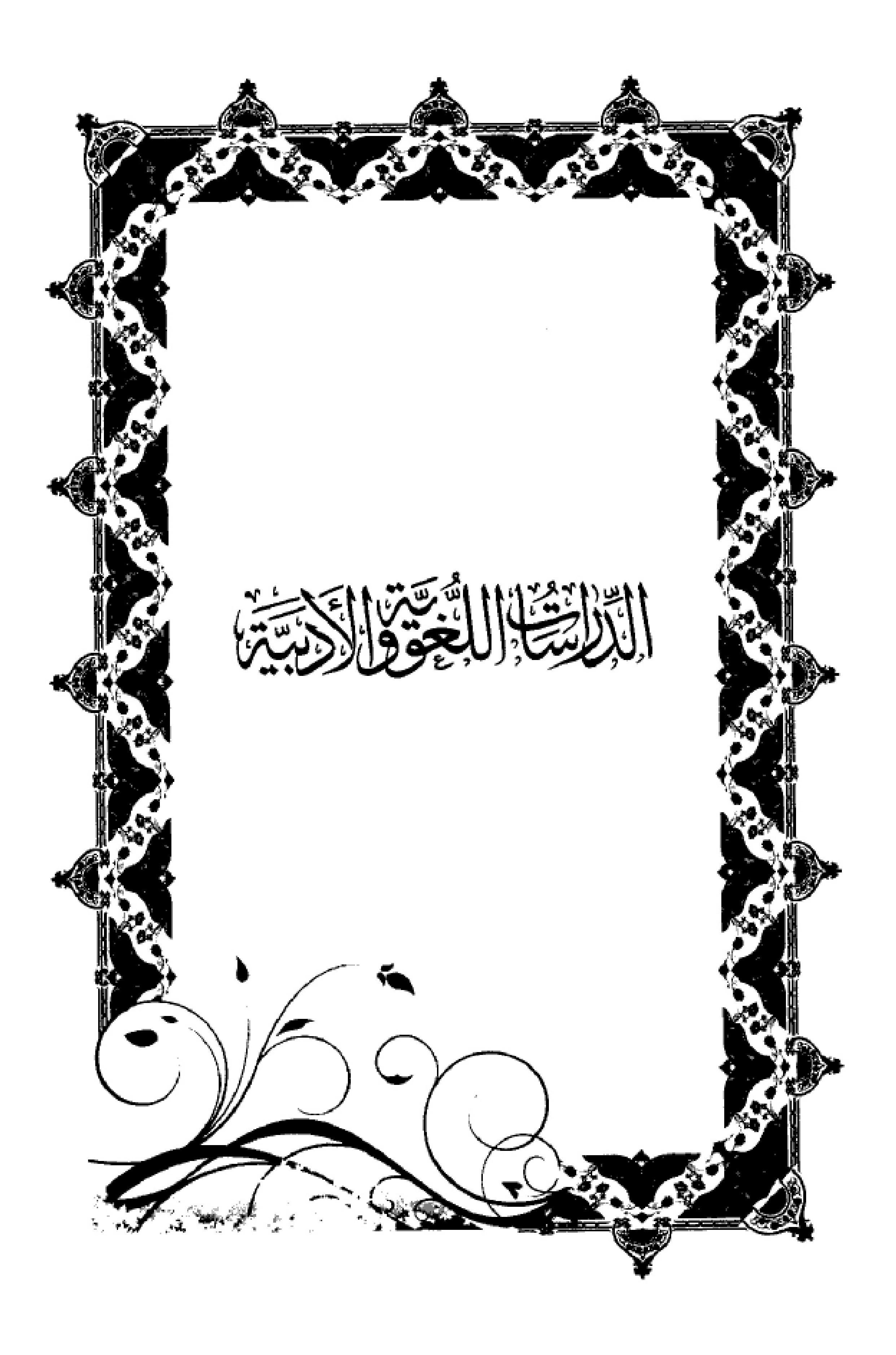
فكل هذه التشريعات في هاتين الناحيتين، تهدف إلى تهذيب الفرد وإصلاحه وإلى الصالح العام للمجتمع بأسره[97].

ومجمل القول أن الإسلام قد استعان ببعض تشريعاته في تحقيق التضامن الاجتماعي والوحدة الإنسانية، ومن هذه التشريعات «آداب الجوار»، فقد تبين من البحث والتنقيب أن آداب الجوار في الإسلام أسهمت بحظ وافر في إقامة مجتمع إنساني يستطيع أن يصون آدابه، وينمي آلياته، ويدعو أفراده بألوان شتى من صور الترابط والتماسك... ومن هنا تتيح لكل مجتمع يأخذ بها سبل التقدم والرقي وتمكنه من تحقيق الازدهار العلمي وملاحقة ركب التقدم الحضاري المعاصر، دون إفراط أو تفريط في توجيه إمكانات هذا التقدم إلى الضرر أو الفساد ـ كما يحدث في الحضارة الغربية ـ بل تكرس كل الإمكانات الحضارية المتاحة إلى إسعاد الفرد والجماعة في ظل نسق اجتماعي متكامل يجسد معاني الوحدة الإنسانية التي تحث على آداب الجوار في الإسلام.

---

(96) التصوير القرآني للمجتمع 1/ 718، 719.

(97) الإسلام وحاجة الإنسانية إليه ص158، بتصرف.



الدراسات اللغوية والأدبية



إنه من الأشياء اللغوية التي تناولها علماء اللغة، واهتموا بها عبر رحلة تطور علوم اللغة العربية ولا سيما علماء النحو والصرف، ظاهرة «القلب المكاني» وذلك في المادة الصرفية خاصة، وهي ظاهرة أفرد لها هؤلاء العلماء أبواباً كثيرة في مصنفاتهم، سواء أكانوا من القدامي أم من المحدثين، وإن تباينت آراؤهم، من حيث إفراد الظاهرة وعدمها؟ ظهر ذلك من خلال الأمثلة الكثيرة التي دُوّنت.

وقد شاع القلب المكاني، لأنه من سنن العرب، وذلك في أحرف العلة

وغيرها، جاء في كتاب سيبويه تحت عنوان: «تحقير ما فيه قلب» اعلم أنّ كلّ ما فيه قلب لا يرد إلى الأصل وذلك لأنه اسم بُني على ذلك، كما ذكرت عن التاء، وكما يُبنى قائل على أن يُبدل من الواو الهمزة، وليس شيئاً تَبعَ ما قبله كواو «موقن» وياء «قيل»، ولكن الاسم يثبتُ على القلب في التحقير، كما ثبتت الهمزة في «أدؤر» إذا حقّرت، وفي قائل، وإنما قلبوا كراهية الواو والياء[1] فقد حدث في بعض ألفاظ اللغة العربية تغير في ترتيب حروفها الأصيلة، وذلك بأن تقدم حرف منها على حرف آخر، وهو ما يعرف عند علماء النحو والصرف بالقلب المكاني، بحيث تُصبح عين الكلمة أو وسطها لاماً أي آخر والعكس[2].

معنى القلب المكاني في اللغة والاصطلاح:

في اللغة: إنَّ كلمة «قلب» ترد كثيراً في كتب اللغة العربية في الجانب اللغوي الصرفي، وعلى الرغم من ورود تعددها فإنها تكاد تتفق على أن تكون في إطار واحد من حيث المعنى؛ لأن كلمة قلب تعني لغوياً: تحويل الكلمة الواحدة عن موضوعها، أو تحويل الشيء عن وجهه، فقد أوردتها معاجم اللغة بصور عديدة، ولكنها تدور فيما يلي: «قلب الشيء قلباً، وعن وجهه، وحَجر مقلوب، وكلام مقلوب، وقلب رداءه، وقلبه لوجهه. كبَّه ظهراً لبطن... ومن المجاز: قلب المعلم الصبيان، صرفهم إلى بيوتهم، وقلب التاجر السلعة، وقلّبها: تبصَّرها، وفتش أحوالها. والأرض حولها للزراعة بالقلب، يقال: قلب الأمر ظهراً على عقب» أو لبطن. أي اختبره...[3].

---

(1) الكتاب 3 ـ 5، 46 ـ 4 378، 379، القاهرة، مكتبة الخانجي.

(2) فن التصريف محمد الكتاني ص42 ـ ط2 1973 دار الثقافة وينظر مادة (قلب) في لسان العرب لابن منظور، بيروت، وتاج العروس للزبيدي ـ الكويت، وتهذيب اللغة للأزهري، دار القومية العربية للطباعة.

(3) ينظر مادة «قلب» في لسان العرب لابن منظور ـ بيروت، تاج العروس للزبيدي/ الكويت، وتهذيب اللغة للأزهري/ القاهرة ـ دار القومية العربية للطباعة، والمنجد في اللغة والأعلام، أساس البلاغة للزمخشري، القاموس المحيط للفيروز آبادي/ بيروت دار إحياء التراث ط1.

وقد وردت كلمة «قلب» في القرآن الكريم: ﴿لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى ٱلْبِلَٰدِ﴾[4]. الخطاب في هذه الآية الكريمة موجّه للرسول الكريم ﷺ والمعنى لا تغتر بما عليه الكفرة من التبسُّط في المكاسب، والمزارع، ووفور الحظ. والمقصود بالتقلُّب: التَّصرُّف[5].

وقوله تعالى: ﴿لَقَدِ ٱبْتَغَوُا۟ ٱلْفِتْنَةَ مِن قَبْلُ وَقَلَّبُوا۟ لَكَ ٱلْأُمُورَ حَتَّىٰ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ ٱللَّهِ وَهُمْ كَٰرِهُونَ﴾[6]. والمعنى: ما قاموا به ليس جديداً، أو غريباً... أي دبروا المكائد والحيل، وتأملوا باطن الأمر، وظاهره؛ لأجل الإضرار بالرسول ﷺ[7] وقوله تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[8] ومعنى «تقلب» تحول وتغير فالتقلب: تحويل الشيء، وتغييره من موضع إلى موضع[9] أي أن يحل حرف من الكلمة محل حرف آخر منها.

الصرف في الاصطلاح: أما معنى القلب في الاصطلاح فهو: التقديم والتأخير. مثل القلب في الموزون يجعل القلب في الزنة[10] أو تغيير الحكم من خلال الصيغ المعروفة.

ولعلماء البلاغة تعريف للقلب، وهو تحسين الكلام، أو من البديع اللفظي، فالكلام عندهم نوعان: الأول معنوي، الثاني لفظي. فمن اللفظي القلب. وهو أن يكون الكلام بحيث لو عكسته، وبدأت بحرفه الأخير إلى

---

(4) سورة آل عمران، الآية: 196.

(5) معاني القرآن الكريم/ تفسير لغوي موجز، د. إبراهيم رفيدة وآخرون. الربع الأول ص255، طبعة جمعية الدعوة الإسلامية العالمية 1986.

(6) سورة التوبة، الآية: 48.

(7) السابق 1 ـ 137.

(8) سورة الأنعام، الآية: 110.

(9) السابق 1 ـ 431.

(10) شرح الشافية للرضي 1 ـ 24 دار الكتب العلمية، بيروت، الكتب العلمية بيروت 1982، وينظر أبنية الصرف في كتاب سيبويه ص121 د. خديجة الحديثي، مكتبة النهضة بغداد 1964.

الأول كان الحاصل بعينه هو هذا الكلام، ويجري في النثر والنظم. .[11] وقد وردت لفظة القلب في «باب القصر» وهو أحد أنواع القصر الثلاثة: قصر القلب، وقصر التعيين، وقصر الإفراد. فالأول هو الذي يخاطب به من يعتقد العكس. ففيه تبديل حكم المخاطب كله بغيره، وقيل: إن شرط قصر الموصوف قلباً تحقق تنافيهما. فقولنا: ما محمد إلا قائم، يخاطب به من يعتقد عكس هذا الحكم الذي أثبته المتكلم، فالمخاطب يعتقد اتصاف محمد بالقعود دون القيام[12] وقد ورد ذكر ذلك في باب التشبيه حيث إنه من أنواع التشبيه، التشبيه «المقلوب» وهو جعل المشبه مشبهاً به بادعاء أوجه الشبه فيه أقوى وأظهر، ويسمي بعض العلماء هذا النوع من التشبيه «غلبة الفروع على الأصول «فيقول»: هذا فصل من الفصول العربية طريف تجده في معاني العرب، كما تجده في معاني الإعراب، ولا تكاد تجد شيئاً من ذلك إلا والغرض فيه المبالغة[13].

وما جاء فيه ذلك للعرب قول ذي الرمة:

ورمل كأوراك العذارى قطعته إذا ألبسته المظلمات الحنادس[14]

جاء ذلك أيضاً في قول البحتري يصف بركة المتوكل:

كأنها حين لجت في تدفقها يد الخليفة لما سال واديها[15]

فذو الرمة جعل الأصل فرعاً، والفرع أصلاً، وذلك أن العادة والعرف في النحو هذا أن تشبه أعجاز النساء بكثبان الأنقاء أي الرمل.

---

(11) ظاهرة القلب المكاني في في العربية ص12.

(12) ظاهرة القلب المكاني في العربية لحموز نقلاً عن «ظاهرة القلب المكاني في العربيةد. محمد بدوي المختون ـ مجلة كلية اللغة العربية بالرياض العدد الحادي عشر ص284.

(13) الخصائص لابن جني 1 ـ 300 مطبعة دار الكتب المصرية.

(14) ألبسته+ غطته. والحنادس جمع حندس، والحندس هو: اشتداد الظلمة. وقد ذهب بها فذهب الوصفُ ينظر علم البيان عبد العزيز عتيق من 94 عتيق دار النهضة العربية 1985.

(15) ديوانه 1 ـ 420 دار المعارف القاهرة، الخصائص 1 ـ 300.

أما القلب في علمي النحو والصرف فتأتي كلمة «القلب في مواضيع كثيرة. ففي علم النحو يراد بها التقديم والتأخير، والحكم الإعرابي، وقلب المعنى. أما في علم الصرف فقد جاءت لفظة القلب في «باب القلب، والإبدال، والإعلال» ويتركز القلب في تقديم حرف وتأخير آخر في الكلمة العربية وذلك من الأهمية بمكان في علوم اللغة العربية، وعلماء النحو والصرف قد ذكروه «بالقلب المكاني» وهو موضوع هذا البحث، ونظراً لاتساع موضوع القلب عموماً فسوف تكون الدراسة مقتصرة على «القلب المكاني» وباختصار أيضاً، لأن المقام لا يسمح بالإسهاب، أو الإطالة، حيث إن هناك أنواعاً عديدة من القلب منها: القلب النحوي الذي يدور في فلك التقديم والتأخير(16) والقلب الذي يدور في فلك المعنى، والقلب الذي يدور في فلك الحكم النحوي، والقلب الذي يدور في فلك البديع اللفظي وقصر القلب. والقلب الذي يدور في فلك الجملة(17).

ظاهرة القلب المكاني عند قدامى علماء النحو والصرف

إن المتتبع لرحلة تطور علم العربية يتراءى له أن النحويين والصرفيين يكادون يجمعون على أنه يجوز الأخذ بكثير من أنواع القلب في العربية، حيث تناول سيبويه لفظة «القلب» قائلاً: «كذلك مررت برجل معه الفرس راكباً برذوناً، إن لم ترد الصفة نصبت، كأنك قلت: معه الفرس راكباً برذوناً، فهذا لا يكون فيه وصف، ولا يكون إلا خبراً، ولو كان هذا على القلب، كما يقول النحويون لفسد كلام كثير، ولكان الوجه: مررت برجل حسن الوجه جميله.. لأنك لا تقول: مررت برجل جميله حسن الوجه. فأما القلب فباطل لو كان ذلك لكان الحد والوجه في قوله: مررتَ بامرأة آخذةٍ عبدَها فضاربته النصبَ؛

(16) النكت في تفسير كتاب سيبويه لأعلم الشنتمري ط 1 ـ 1987 1 ـ 165 الكويت شرح كتاب سيبويه للسيرافي 1 ـ 212 الهيئة المصرية العامة للكتاب 1990.

(17) ظاهرة القلب المكاني، د. عبد العزيز الحموز، ص14.

لأن القلب لا يصلح ولقلت: مررتُ برجلٍ عاقلةٍ أمُّه لبيبةٌ؛ لأنه لا يصلح أن تقدم لبيبةً فتضمر فيها الأم، ثم تقول عاقلة أمه...[18].

وفي التقديم والتأخير قال سيبويه «وسألت الخليل، فقلت: ما منعهم أن يقولوا: أحقاً إنك ذاهب، على القلب كأنك قلت: إنك ذاهب حقاً، وإنك ذاهبٌ الحقَّ، وإنك منطلقٌ حقاً؟ فقال: ليس هذا من مواضع (إن)؛ لأن (إن) لا يبتدأ بها في كل موضع، ولو جاز هذا لجاز: يوم الجمعة إنك ذاهب، تريد إنك ذاهب يوم الجمعة، ولقلت أيضاً: لا محالة إنك ذاهب، تريد: إنك لا محالة ذاهب، فلما لم يجز ذلك حملوه على: أفي الحق إنك ذاهب[19].

أما ظاهرة القلب في أحرف العلة فقد جاء في «باب تحقير مافيه قلب» في كتاب سبيويه قوله: «اعلم أن كل ما فيه قلب لا يرد إلى الأصل؛ وذلك لأنه اسم بني على ذلك كما بني قائل على أن يبدل من الواو الهمزة، وليس شيئاً تبع ما قبله كواو «موقن» وياء «قيل» ولكن الاسم يثبت على القلب في التحقير كما ثبتت الهمزة في أدؤر إذا حقرت، وفي قائل، وإنما قلبوا كراهية الواو والياء[20]. ومن ذلك أيضاً قلب الهمزة ياء في مثل: «قضايا، وسجايا، وهدايا، (وسوايا) و(جيايا) «وأما فعائل من (جئت) و(سؤت) فتقول فيه: سوايا وجيايا؛ لأن فعائل من (بعت) و(قلت) مهموزان، فلما وافقت اللام مهموزة لم يكن من قلب اللام ياءً بدٌّ كما قلبتها في: جاء وخطايا، فلما كانت تقلب ياء وكانت الهمزة إنما تكون في حال الجمع أجريت مجرى فواعل من: شويت وحويت حين قلت: شوايا؛ لأنها همزة عرضت في الجمع وبعدها ياء فأجريت مجرى مطايا...[21] ومما عده سبيويه في باب القلب المكاني الذي يكون بتقديم

---

(18) الكتاب 2 ـ 50 ـ 51.

(19) السابق 3 ـ 135، 136.

(20) السابق 3 ـ 465، 4 ـ 378، 379.

(21) الكتاب 3 ـ 378، 379، الإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري ص2 ـ 805 1982.

حرف في الكلمة، وتأخير آخر «لاثٍ» في لائث من قول العجاج[22]: «لاث به الأشاء والعبري» إنما أراد «لائث»[23] فقدمت الثاء وأخرت الواو. أما أبو علي الفارسي، فيظهر أنه يكاد يذهب مذهب الخليل بن أحمد: « قال الفتح: رأيت أبا علي يذهب إلى قوة قول الخليل[24].

في هذا الباب: قال: لأنه لا يجمع على الكلمة إعلالين، إنما هو إعلال واحد، وهو وتقديم اللام وتأخير العين...[25] ومثل هذا (شاء، جاء، راء، ناء...[26] وسيأتي شرح هذا أكثر ـ إن شاء الله.

أما ابن جني فقد تناول القلب المكاني حيث جعل له باباً، «باب في الأصلين يتقاربان في التركيب بالتقديم والتأخير...»[27].

ويرى أن ما كان من المقلوب لا يخضع للصنعة والتلطف، محمول على الاتساع في اللغة، ولذلك أفراد باباً...[28] وذكر في هذا الباب أن القلب كثير في العربية وأنه متى أمكن تناول الكلمة على ظاهرها لم يجز العدول عن ذلك: «والقلب في كلامهم كثير»[29]. وقد تحدث عن ظاهرة القلب المكاني أبو عثمان المازني، ولكنه لم يذهب إلى ما ذهب إليه الخليل بن أحمد في كلمة «جاء وشاء» مقلوبين، بل تبع سيبويه فيهما.[30]، لأن سيبويه عنده ليستا

---

(22) السابق 3 ـ 466، ظاهرة القلب المكاني في العربية ص16 ـ 17، والمبدع لأبي حيان الأندلسي ص239.

(23) تيسير الإعلال والإبدال، عبد المنعم إبراهيم ص14/ القاهرة 1969 ـ شرح المفصل لابن يعيش 8 ـ 116 ـ بيروت.

(24) الكويت ط «1» علم 1982، دار العروبة للنشر والتوزيع.

(25) المنصف لابن جني 2 ـ 53، والمبدع لأبي حيان ص239.

(26) الخصائص 2 ـ 129 477ن 493 دار الهدي للطباعة والنشر بيروت.

(27) الخصائص 2 ـ 69 ـ 82.

(28) السابق 2 ـ 88.

(29) السابق 2 ـ 69، 82 ـ 88.

(30) الكتاب 4 ـ 477 جاء في الكتاب المازني «التصريف» الذي شرحه ابن جني في كتابه (المنصف) ينظر النصف 2 ـ 52 ـ 53.

مقلوبين؛ لأن الهمزة لام الكلمة (جيائيء) و(شائيء) فقلبت ياء في كل ما عينه همزة «فهذه الحروف تجري مجرى: قال يقول، باع يبيع، خاف يخاف، وهاب يهاب، إلا أنك تحول اللام ياء إذا همزت العين وذلك قولك: جاء كما ترى فهمزت العين التي همزت في قائل وبائع، واللام مهموزة، فالتقت همزتان ولم تكن لتجعل اللام بينَ من قبل أنهما في كلمة واحدة، وأنهما لا يفترقان، فصارا بمنزلة مايلزمه الإدغام لأنه في كلمة واحدة... فلما لزمت الهمزتان ازدادتا ثقلاً، فحولوا اللام وأخرجوها من شبه الهمزة»[31].

أما في كلمتي (جبذ، جذب) فيذهب المازني مذهب الخليل، وسيبويه، وغيرهما في أنه لا قلب فيما كان من باب «جبذ وجذب» لأن كلا منهما أصل...[32] وهذا مذهب البصريين وقد تبعه الرضي، والسيوطي، وابن النحاس في أن ما كان من باب «جبذ وجذب» لا يعد قلباً...[33] وذكر أبو حيان أن ما يعد قلباً عند البصريين لضرورة وغيرها توسعاً لا يمكن استيعابه وأنه مع كثرته لا يطَّرد شيء، ولا يصلح أن يقاس عليه؛ ولذلك فهو يحفظ حفظاً، وعلى الرغم من ذلك فهو عنده أكثر من الشذوذ[34]. أما الكوفيون فقد ذهبوا إلى أن ما كان من باب (جبذ وجذب) يعد قلباً وقال النحاس في شرح المعلقات: القلب الصحيح عند البصريين مثل: شاكي السلاح. وشائك، وجرف هار، وهائر.

أما ما يسميه الكوفيون القلب نحو (جبذ وجذب) فليس هذا بقلب عند البصريين وإنما هما لغتان وليس بمنزلة: شاك، وشائك...[35].

---

(31) الكتاب 4 ـ 67، 4 ـ 477، وظاهرة القلب المكاني في العربية ص19.

(32) المنصف 2 ـ 107.

(33) شرح الشافية 1 ـ 21 دار الكتب العلمية بيروت.

(34) ظاهرة القلب المكاني في العربية ص29، المبدع في التصريف تحقيق عبد الحميد السيد دارالعروبة للنشر والتوزيع ص249، والبحر المحيط لأبي حيان 6 ـ 36 مكتبة مطابع النصر الحديثة الرياض.

(35) المزهر في علوم اللغة للسيوطي 1 ـ 481 دار إحياء الكتاب العربية، القاهرة ظاهرة القلب المكاني في العربية ص29.

وهناك عدد كبير من علماء اللغة قد تناولوا ظاهرة القلب المكاني من القدامى بالإضافة إلى ما ذكر إلاأن محدودية هذا البحث لا يتسع فضاؤها لأكثر من هذا، والذي يمكن الوصول إليه هو أنه لم ينكر ظاهرة القلب المكاني لغوي أو نحوي إلا ابن درسويه فقد أفرد لهذه المسألة مصنفاً باسم (إبطال القلب)؛ لأن ما عدَّ منها قلباً محمول عنده على اللغات[36] (وهو ما أخذه القرآن الكريم من ألفاظ كل قبيلة من قبائل العرب[37].

أما ابن قتيبة وابن دريد فقد خصص كل منهما باباً أيضاً «للقلب» فالأول قال «ومن القلب: جذب، وجبذ واضمحلَّ الشيء، وامضحلَّ، أحجمت عن الأمر وأجحمت. . .[38].

أما الثاني فقد أفرد للقلب باباً سماه «باب الحروف التي قلبت، وزعم قوم من النحويين أنها لغات» جاء فيه: «قال أبو بكر: وهذا القول خلاف على أهل اللغة والمعرفة، ويقال: جبذ وجذب ما أطيبه وأيطبه. . .[39] والقول نفسه قاله ابن سيده في المخصص. . .[40] كذلك قول ابن جني: وفي قول الخليل «وقسبي» وقوله: «أخو اليوم اليمى» فهذا ونحوه طريق الاتساع في اللغة عن غير تأت ولا صنعة ومثله موقوف على السماع، وليس لنا الإقدام عليه من طريق القياس. . .[41].

ظاهرة القلب المكاني عند اللغويين المحدثين:

مما لا شك فيه أن جهود علماء اللغة العربية هي امتداد لجهود علماء هذه اللغة من القدامى.

---

(36) السابق 31.

(37) كتاب اللغات في القرآن ص6 لابن عباس تحقيق صلاح الدين المنجد ط2 دار الكتاب الجديد بيروت.

(38) أدب الكاتب ص492 مؤسسة الرسالة بيروت، الخصائص 2 ـ 69.

(39) جمهرة اللغة 3 ـ 431 مكتبة المثنى بغداد.

(40) ابن منظور 14 ـ 27، 28 الخصائص 2 ـ 88.

(41) السابق، الصاحبي لابن فارس بن زكريا ص339 القاهرة.

فقد تناول هؤلاء المحدثون ظاهرة «القلب المكاني» ولكنهم يتفاوتون في طريقة تناولها وأما من حيث اختلافهم في آرائهم، فعلى سبيل المثال لا الحصر نجد أن الدكتور عبده الراجحي في كتابه «التطبيق الصرفي» و«النحو العربي في الدرس الحديث»[42] تجد في الأول الالتجاء إلى التخلص من صعوبة نطق الأصوات بتقديمها أو تأخيرها من أسبابه: «والواقع أنه ظاهرة لغوية واضحة في اللغة العربية ولا يصلح إنكارها ونحن نلحظها كل يوم في لغة الأطفال الذين لا يستطعون نطق الألفاظ الكثيرة التي يسمعونها كل يوم، عند تبادل الحديث بينهم فيقلبون بعض حروفها مكان بعضها الآخر، ونلحظها أيضاً في لغة العامة، وأوضح مثال عليها كلمة «مَسْرَح» التي تنطلق كثيراً مرسح.

فلو أننا وزناها بعد القلب لكان الوزن: مَعْفَل[43].

إلا أن الدكتور عبد الفتاح الحموز ليس مع الراجحي في حصر القلب عند الأطفال والعامة بعدم استطاعتهم نطق بعض الأصوات، لأن للوهم أو الخطأ دوراً في هذه الظاهرة. كما لغيره من العوامل الأخرى[44]. ويبدو لي أن الراجحي لم يرد حصر القلب في لغة الأطفال والعامة، وإنما أعطى مثالاً لظاهرة القلب ولم يذكر ما يوحي بالحصر في هذين المثالين.

وقد دوّنت ألفاظ فيها قلب في كتب بعض المحدثين منها: الوكع والكوع، والحفيف، والفحيح، وأضرابها من الألفاظ التي تكاد تتفق في المعنى الخاص، فحفيف الحية صوت جلدها عند المشي أما الفحيح فصوت الحية من فمها، والوكع في الرِّجل أن يميل إبهامها على الأصابع، أما الكوع في الكف فتعُوج من قبل الكوع.

والكوع طرف الزند الذي يلي الإبهام[45].

---

(42) ص 109 ـ 153 دار النهضة العربية للنشر، بيروت.

(43) التطبيق الصرفي ص14 دار النهضة العربية للطباعة والنشر/ بيروت.

(44) ظاهرة القلب المكاني في العربية ص33، 34.

(45) ينظر الاقتضاب في شرح أدب الكاتب ص30 مؤسسة الرسالة/ بيروت.

وقد جاء في كتاب «التطور اللغوي، مظاهره، وعلله وقوانينه» للدكتور رمضان عبد التواب، ذكر فيه إنما ظاهرة القلب المكاني يمكن تعليلها بنظرية السهولة والتيسير: «والقلب المكاني ـ وهو عبارة عن تقديم بعض أصوات الكلمة على بعض لصعوبة تتابعها الأصلي على الذوق اللغوي ـ وهو ظاهرة يمكن تعليلها بنظرية السهولة والتيسير كذلك»[46].

وتحدّث الدكتور أمين السيد عن ظاهرة القلب. فدعا إلى اعتبار نوعي القلب المكاني على مذهب البصريين والكوفيين من «باب اللغات»، وقد قال الكوفيون: إنَّ كل ما شابه ذلك من قبيل القلب، وعلى هذا فأيُّ اللفظين يُعَدُّ أصلاً عندهم؟ أمّا البصريون فقد قالوا: إنّ هذه لغات سمعت من العرب، ولست أدري ما الذي منع من أن يقولوا: إنَّ كل الألفاظ التي وقع فيها القلب تُعَدُّ لغات أخرى.

وبخاصة في مثل: «جاه» الذي تغيّر معناها بعد القلب...[47]

وتحدث الدكتور صبحي الصالح ـ رحمه الله ـ عن التقديم والتأخير في كتابه «دراسات في فقه اللغة» على أن التقديم والتأخير في لهجة تميم نتيجة لنطق قبيلة بدوية لم يتم صقل لغَتِها؛ ولذلك يُعدُّ ما كان من باب «جذب، وجبذ» من باب اللغات حملاً على ما ذكره سيبويه.

ويرى أن القلب المكاني في الفعل الخماسي لم تعرفه العربية إلا على ندرة[48].

ومن المستشرقين من أدلى بدلوه في هذا الموضوع، فقال: «إنّ من أسباب القلب المكاني الرئيسة تجنب صعوبة النطق الناشئة من تجاوز بعض

(46) ص57. مكتبة الخانجي، القاهرة، ينظر ص59 و60.

(47) في علم الصرف، أمين علي السيد ص68 ط3 عام 1985، دار المعارف بمصر، الوافي الحديث في فن التصريف/ محمد محمود هلال جامعة بنغازي.

(48) ص104 «دراسات في فقه اللغة» مطبعة جامعة دمشق.

الأصوات؛ ولذلك حدث التقديم والتأخير. . . ومما حمله من الكلمات المقلوبة على هذه المسألة بناء «الافتعال»؛ مقلوب من «الانفعال» عنده[49].

أمَّا إبراهيم أنيس فقد حاول تفسير هذه الظاهرة معتمداً في ذلك على اختلاف الرواية والشهرة، وكون إحدى اللفظتين متصرفة واعتمد في ذلك أيضاً على مرتبة الأصوات في الكلمة العربية من حيث ترتيبها ونسبة شيوع هذا الترتيب.

وانتهى من ذلك إلى أن ظاهرة القلب المكاني في الكلمة العربية تعود إلى نسبة شيوع السلاسل الصوتية في العربية. . .[50].

وبعد تناول ظاهرة القلب المكاني في اللغة العربية عند القدامى اللغويين، وبعض اللغويين المحدثين نجد المحدثين لم يستقلوا تمام الاستقلال عن ما تناوله علماء اللغة العربية القدامى إلا في بعض الجوانب، ويكادون يجمعون على أن ظاهرة القلب المكاني تهدف إلى اليسر والسهولة[51].

ظاهرة القلب المكاني في اللغة العربية بين السماع والقياس

إن ظاهرة القلب المكاني ظاهرة سماعية، وليست قياسية[52].

إذ لا يجوز أن تحدث قلباً مكانياً في كلمة لم يسمع فيها القلب. بل يقتصر على السماع، غير أن الخليل بن أحمد ـ رحمه الله ـ جعل القلب المكاني قياساً مطرداً في اسم الفاعل من الأجوف المهموز اللام مثل: جاءٍ وساءٍ من الفعل (جاء وساء). فوزنهما عنده: فالٍ.

والذي دفع الخليل إلى هذا القول هو أن عدم القول بالقلب في: جاء،

(49) التطور النحوي للغة العربية ـ برجستراسر ص92 مكتبة الخانجي القاهرة. وص212.
(50) مجلة مجمع اللغة العربية ص7/ 13 الجزء الحادي والثلاثون 1972.
(51) ظاهرة القلب المكاني في العربية ص43، 49.
(52) المبدع في التصريف لأبي حيان النحوي ص239/ الكويت ط1 ـ 1982.

يؤدي إلى اجتماع همزتين في الطرف، إذ يصير اسم الفاعل (جايِيء) ثم (جائيء). وهذا يؤدي إلى إعلالين في الأجوف المهموز إذا لم يتم نقل الهمزة إلى موضع الياء، غير أن الخليل رجع عن ذلك بما ذهب إليه من جواز تخفيف الهمزة الثانية بقلبها ياء، وهو الأمر نفسه ذهب إليه سيبويه... [53].

إذ أنّ (جاءٍ) عنده وزنها (فاع). وأصلها (جايِيء) ثم (جائيء) بقلب الياء والهمزة الثانية ياء، ثم (جاءٍ) بحذف الياء بإعلالها إعلال «قاض».

الغرض من القلب المكاني

أمَّا الغرض من القلب المكاني فهو التوسيع، في مجال اللغة العربية التي تتطور كغيرها من العلوم: لكثرة مفرداتها، حيث يكون للمعنى الواحد كلمتان، أو أكثر من مادة واحدة مثل: نأى بمعنى بَعُدَ على وزن (فعل).

تقول فيها نَاءَ بتقديم الياء على الهمزة، فوزنها (فلع) بعد القلب، ومعناها بَعُدَ كذلك، ومثل هذا ما سماه علماء اللغة العربية الاشتقاق الكبير، وهو ضرب من ضروب التوسع في اللغة[54].

فالقلب المكاني نوع من أنواع الاشتقاق[55].

صور القلب المكاني وكيفية التعرف عليه

إنَّ للقلب المكاني صوراً يُعرف بها من خلال الكلمة العربية وذلك بوضع حرف مكان حرف، بالتقديم والتأخير في بعض الألفاظ العربية، مما يُحدِث

(53) الكتاب 4 ـ 477، شرح الشافية 1/ 21 الخصائص 2 ـ 62، المنصف 2 ـ 93.

(54) الوافي الحديث في فن التصريف ص41. وينظر أبنية الصرف في كتاب سيبويه ص121، 122، 123. الإنصاف في مسائل الخلاف 1 ـ 235. والمفصل لابن يعيش 8 ـ 117 بيروت. المبدع في التصريف ص239.

(55) الواضح في علم الصرف ص153. د/ محمد خير الحلواني دار المأمون للتراث دمشق ط/ 4 1987. وينظر كتاب في أصول اللغة. مجمع اللغة العربية القاهرة ص62. عام 1969 القاهرة.

تغييراً في الكلمة وذلك في ترتيب أحرفها الأصلية، بأن يتقدم حرف منها على حرف آخر. . .

فتصبح الكلمة، أو وسطها لاماً، أي آخراً، والعكس، ويحدث هذا القلب المكاني لأسباب، أو أدلة، أو أغراض، أو صور[56].

ويتحقق القلب المكاني في صور منها:

1 ـ الرجوع إلى وحدة الأصل بين لفظين

ولمعرفة الأصل هناك خلاف بين النحويين البصريين والنحويين الكوفيين في: المصدر والفعل أيُّهما الأصل، وأيُّهما الفرع[57].

ويرجع ذلك إلى: الاعتماد على بعض الأمور التي يمكن بها معرفة القلب، ولكن المدرستين البصرية والكوفية متفقتان في استخدام مصطلح «المصدر»[58].

والبصريون يرون أن المصدر هو الأصل، لأنه اسم، والاسم لا يحتاج إلى غيره، بينما الفعل يحتاج إلى فاعل في الغالب إلا بعض الأفعال مثل: طالما، وقلما. . وقالوا: «الدليل على أن المصدر أصل للفعل أن المصدر يدل على زمان مطلق، والفعل يدل على زمان معين، كما أن المطلق أصل للمقيد، فكذلك المصدر أصل الفعل[59].

أما الكوفيون فقالوا: «إنما قلنا: إن المصدر مشتق من الفعل؛ لأن المصدر يصح لصحة الفعل، ويعتل لاعتلاله. . .

ولصاحب (الإنصاف في مسائل الخلاف) رد على الكوفيين في ثلاث وجهات نظر يمكن الرجوع إليها في هذه المسألة[60]. التي ليست موضوع هذا

---

(56) فن التصريف ص42 محمد الكتاني ط2 ـ 1973 دار الثقافة، الوافي الحديث في فن التصريف ص42.

(57) أبنية الصرف في كتاب سيبويه ص208/ د. خديجة الحديثي/ بغداد 1964.

(58) أبنية المصادر في الشعر الجاهلي ص37، د/ وسيمة عبد المحسن منصور جامعة الكويت ـ الكويت عام 1984.

(59) الإنصاف في مسائل الخلاف 1 ـ 237.

(60) السابق 1 ـ 239، 240، 241، المبدع في التصريف ص25.

البحث الرئيسة، وإنما كان ذلك بسبب الرجوع إلى الأصل بين لفظين.

ولذلك اختلف النحاة باختلاف المدرستين، بإخضاع ظاهرة القلب المكاني إلى الأصل، ومما أخضع لذلك الأصل قول العرب في الفعلين (رأى، نأى)، ومضارعهما (يرأي، وينأي)، حذفت الهمزة من الفعل المضارع (يرْأي) إمّا للتخفيف من غير قياس، وإمّا لالتقاء الساكنين بعد نقل الهمزة إلى الراء قبلها، ومصدر كل منهما: الرأي والنأي.

فدل ذلك على أن (رأى، ونأى) هما الأصل وإن (راء، وناء) حصل فيهما قلب مكاني بتقديم اللام على العين بمثابة (فَعَل).

بأن قُدِّمت فيها الياء على الهمزة؛ فصارتا: «رَيَأ، نَيَأ» ثم قلبت الياء ألفاً؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها، فصارتا «راء، ناء» على وزن (قلع)، واسم المكان منهما (مرأى، ومنأى).

وجاء في قراءة ابن عامر وحده ﴿وَنَآ بِجَانِبِهِۦ﴾[61].

(ناء) ممدودة مثل (باع)، أي من رواية ابن ذكوان[62]. وجاء في كتاب إملاء ما منَّ به الرحمن للعكبري: وجهان لهذه القراءة، الأول: أن يكون الفعل (ناء) مقلوباً من (نأى). والثاني: أن يكون بمعنى نهض أي: ارتفع عن قبول الطاعة، أو نهض في المعصية والكبر، فلا قلب في الكلام[63]. وذكر ابن منظور: أنه مقلوب، أو لغة في (نأى)[64].

ومن ذلك قولهم: راء في رأى، فقدمت اللام (الياء المهملة) على العين (الهمزة) ثم قلبت الياء ألفاً؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها، ومن ذلك قول كثير عزَّة:

---

(61) سورة الإسراء، الآية: 83.

(62) كتاب السبعة في القراءات لابن مجاهد ص384 دار المعارف بمصر ط2 ـ 1400هـ/ تحقيق د/ شوقي ضيف.

(63) 2 ـ 52 دار العلم للجميع.

(64) لسان العرب مادة (ناء)، المفصل لابن يعيش 8 ـ 116.

وكـل خـلـيـل راءنـي فـهـو قـائـل   من أجلِكِ هذا هامة اليوم أو غدا[65]

فراء في البيت على وزن «فلع» وراء في مقلوب رآني. ومن ذلك كلمة (سأى) مقلوب (ساء) قدمت الهمزة على الياء. قال كعب بن مالك[66].

لـقـد لـقـيـتُ قـريْـظـة مـا سـآهـا   وحـــلَّ بـــدارهـــا ذلٌّ ذلـــيـــلُ

فالفعل (سآها) في البيت على وزن (فلع) وهذا البيت من شواهد سيبويه[67]. لأن سآه كـ (ساءَه) على أنه مقلوب منه. وجاء في كتاب سيبويه (سآني)، (وساءني)[68].

ومثلها: (رآني) و(راءني)، إنما أبدلت همزتها ألفاً، وأبدلت الياء بعدُ، كما قال بعض العرب: راءة في راية[69].

2 ـ وجود تصحيح حرفة العلة مع وجود ما يوجب الإعلال

«تقديم العين على الفاء» وذلك مثل كلمة «أيس» على وزن عفل وأصلها: «يئس» بزنة «فعل» قدمت الهمزة على الياء فصارت «أيس» ولذلك عد علماء الصرف القلب المكاني وسيلة من الوسائل التصميم للكلمة؛ لأن اللفظة المقلوبة محمولة في مثل هذه المسائل على ما قلبت منه من حيث التصحيح وعدمه، على الرغم من موجب الإعلال في المقلوب، ومما عدوه. هذه الكلمة «أيس» في: «يئس» فلولا القلب لوجب الإعلال، ولقيل: إست آآس، قال ابن جني: «وأما الآخر فعندي أنه لو لم يكن مقلوباً لوجب إعلاله. وأن يقول: آس[70] إستُ. آآس. كهبتُ، أهاب. فظهوره صحيحاً.

---

(65) الكتاب لسيبويه 3 ـ 467 ديوان كثير عزة 1 ـ 111، أمالي الشجري 2 ـ 19، لسان العرب (رأى).

(66) الكتاب 3 ـ 467.

(67) الوافي الحديث في فن التصريف ص42 ـ 43، ظاهرة القلب المكاني في العربية من 54 ـ 55.

(68) الكتاب 3 ـ 467.

(69) المصدر السابق.

(70) التطبيق الصرفي ص15 الخصائص 2 ـ 71، 72.

يدل على أنه إنما صحّح؛ لأنه مقلوب عما تفتح عينه وهو يئست؛ لتكون الصحة دليلاً على ذلك المعنى، كما صحت عين «عور» دليلاً على أنه في معنى ما لا بد من صحته وهو (أعور)[71]. ومن العلماء من يرى أنه لا ينبغي أن يجعل المقلوب أصلاً، ويجعل تصحيحه شاذاً؛ لأن القلب أوسع من تصحيح المعتل وأكثر[72]. أما حكم الإعلال فواضح هنا، وهو أن الياء تحركت وانفتح ما قبلها ـ حسب القاعدة ـ فوجب قلبها ألفا، ولكن ذلك لم يحصل، لأنها تركت لتشبه أصلها ـ كما تقدم «يئس» لم يحصل منه إعلال ويحمل هذا القلب على أمرين جميعاً؛ لأنه لا مصدر للمقلوب، أمّا المقلوب منه فمصدره اليأس واليآسة[73].

3 ـ ويعرف القلب المكاني بالرجوع إلى ما اشتق منه المقلوب

نحو (جاه) على وزن «عفل» وأصلها «وجه» على وزن. فعل.

قدّمت الجيم على الواو، أي العين على الفاء؛ فصارت «جَوَه» تحركت الواو وانفتح ما قبلها؛ فقلبت ألفاً، فصارت «جاه» بزنة «عفل»[74].

فالمسموع هو اشتقاق الوجاهة، والتوجه، والاتجاه، من الوجه، ولا أصل للجاه إلاّ هذا الأصل، فعلم أنّ القلب المكاني حدث فيه، يجعل فاء الكلمة عيناً لها بمثابة جعل «الفعل» على صورة «العفل»[75].

قال التصريفيون: إن المقلوب إذا وافق المقلوب منه لفظاً ومعنى يجب أن يكون أقل تصرّفاً مما قلب منه، لأن الأصل أكثر تصرُّفاً[76].

(71) الخصائص 2 ـ 72 شرح الشافية 1 ـ 23.

(72) الممتع في التصريف لابن عصفور 2 ـ 618 وشرح الشافية 1 ـ 21، والمبدع في التصريف لأبي حيان ص170.

(73) الخصائص 2 ـ 70 ـ 73 نقلاً عن أبي علي الفارسي شرح شافية ابن الحاجب 1 ـ 23، 24.

(74) الوافي الحديث في فن التصريف ص44.

(75) فن التصريف ص42، وينظر شرح شافية ابن حاجب 1 ـ 23 ـ 24 ـ 25.

(76) الممتع في التصريف 2 ـ 617، والخصائص 2 ـ 67، المنصف 2 ـ 91، شرح الشافية 1 ـ 21، فقه اللغة، مازن مبارك ص106، 107/ دارالفكر.

فقولهم: «جاه» في «وجه»؛ لأنه يقال: قد وَجُهَ الرجل وجاهة، وهو وجيه، ووجوه، وتوّجه، ووجَّه، وواجه. وقيل: إنَّ مما يقوّي هذا الوجه أن العرب لم يقولوا: جَويه»[77].

ومن ذلك صورة أخرى قليلة نحو: «حادي» فيها تأخرت الفاء عن اللام على وزن «عالف» وأصلها واحد على وزن «فاعل»، أخرت الواو إلى ما بعد اللام فصارت «حادو» فوقعت الواو متطرِّفة إثر كسرة، أي انكسار ما قبلها. ومن ذلك كلمة (الطادي) على وزن «عالف» مقلوبة عن الواطد اسم فاعل من وطد.. يطدُ. بمعنى ثبت، ولمّا أخرت الواو عن الدال فصارت «الطادو» قُلبَت الواو ياءً؛ لتطرُّفها، إثر كسرة فصارت (الطادي) على وزن (عالف). وقد استعلمت مقلوبة في بيت القطامي[78]:

ما اعتاد حُبُّ سُليمى حين مُعتاد ولا تَقَضَّى بواقي دينها الطادي

يريد الشاعر هنا «الطائد»، ففي قلب الواو ياء؛ لتطرفها صورة موجودة في باب «الإعلال والإبدال» وذلك مثل كلمة «رضي» أصلها رَضِوَ؛ لأنها من الرضوان، تطرفت الواو بعد كسرة، فقلبت ياء.

وينطبق هذا على:

أ ـ كل فعل ماض مبنيٌّ للمعلوم آخره واو قبلها كسرة.

ب ـ كل فعل ماض مبنيّ للمجهول آخره واو نحو: غزي.

ج ـ كل اسم فاعل من فعل ناقص لامه واو نحو: الداني[79].

ومن الأمثلة المشتقة: الأقواس، وتقوَّس مشتقان من القوس اشتقاق: «القِسي». منه، المفرد «قوْس» على وزن «فَعْل»، والجمع «قووس»،

---

(77) السابق 1 ـ 23، الخصائص 2 ـ 76، 77، 78.

(78) الوافي الحديث في فن التصريف ص46، 47، الصحاح (وطد).

(79) الإعلال والإبدال ض25، عبد العليم إبراهيم، مكتبة غريب ـ مصر 1969 ـ القاهرة.

على وزن «فعُول» ثم تقدمت اللام على العين فصار «قسُووٌ» ثمّ تطرّفت الواو، فقلبت ياء، فصارت: «قسُويٌ» ثم اجتمعت الواو والياء، والسابق منها ساكن فقلبت الواو ياء (قسُيي) فأدغمت الياء في الياء، فصارت «قسُيّ» ثم قلبت الضمة كسرة من أجل مناسبة الياء، فصارت «قِسِيّ»[80] وذلك لعسر الانتقال من ضم إلى كسر.

إذن فإن كلمة «قسي» مقلوبة عن «قووس» أمّا وزنها بعد القلب فهو «فلوع».

4 ـ أن يترتب على عدم القلب وجود همزتين في الطرف

وذلك في كل اسم فاعل من الفعل الأجوف المهموز اللام نحو:

(جاء وشاء) فاسم الفاعل منهما: (جاءٍ وشاءٍ). والأصل (جائيء، وشائيء). وهذا ـ دون شك ـ ثقيل في التطور، فلزم تقديم لام الكلمة على عينها من دون أن تعلّ تلك العين، فتقول: (جائيٌ) و(شائيٌ) بوزن «فالع» ثم يُعلّ اللفظ إعلال: (قاضٍ وصافٍ، وراعٍ...) فيصير «جاءٍ وشاءٍ» بوزن «فالٍ»[81].

وقد أكد عالم العربية الخليل بن أحمد أن القلب في كلّ ما اجتمع فيه همزتان في الطرف يكون قياسياً....[82]، وتجمع الكلمتان «جاءٍ، شاءٍ» مثل «ساءٍ» جمع تكسير وهو «جواءٍ، شواءٍ، وسواءٍ...» وذلك تكسير: جائية، وشائية، وسائية.

والقول نفسه في تكسير ما كان في مفرده همزة قبلها حرف مدّ.

---

(80) شرح الشافية 1/ 23، المبدع في التصريف ص239، والمنصف 2/ 109، والتطبيق الصرفي للراجحي ص14، 15، والمنصف 2 ـ 22، والممتع لابن عصفور 2 ـ 616، والكتاب 4 ـ 380.

(81) فن التصريف ص43، شرح شافية ابن الحاجب 1/ 25.

(82) الكتاب لسيبويه 4/ 481، 4/ 477، والمبدع ص239. (هامش 1، 2)، والمبدع في التصريف لأبي حيّان ص192.

نحو: خطايا، ودنايا... وغيرهما، خطيئة، ودنيئة. وأضرابهما، فلو جاءت هذه الألفاظ على الأصل لالتقي فيها همزتان متطرفتان نحو: (جائي، وشائي، وسائي... وسوائي) بقلب العين همزة حملاً على الأصل الصرفي. وكذلك، خطائي، بقلب ياء فعلية همزة حملاً على الأصل (الصرفي). ولذلك جعل الخليل بن أحمد فيما مَرَّ قياسياً؛ لاجتماع همزتين في الطرف مستثقل...[83].

وإن كان سيبويه قد خالف شيخه في هذه المسألة؛ لأن الهمزة (لام الكلمة تقلب عنده ـ أي سيبويه ـ ياء في كل ما كانت عينه همزة نحو: (جاء، شاء)؛ لأن فيه حملاً للفظة على ظاهرها، فلا ضرورة تدعو إلى ادعاء القلب.

ولعل ما يعزز قول سيبويه أنّ في هذه المسألة مما ذهب إليه شيخه (أن هناك عدداً من التصريفيين قد أشاروا إلى أدلة القلب باختصار شديد، لم يذكروا ما عَدَّهُ الخليل بن أحمد قياساً. منهم: البطليوسي، وابن جنّي وابن عصفور... مثلاً)[84].

ولكن هناك من العلماء من اختار مذهب الخليل بن أحمد؛ لأن مذهب سيبويه يلزمه توالي إعلالين على الكلمة وهما: قلب العين همزة، وقلب الهمزة (لام الكلمة) ياء.

وتوالي إعلالين في الكلمة من جهة واحدة لا يوجد في كلام العرب إلاّ نادراً وقيل إنَّ القلب أكثر في كلام العرب من هذا التوالي المشار إليه[85].

وهناك من يرى أنَّ مذهب الخليل بن أحمد أحسن إلا أن السماع يشهد

---

(83) الكتاب 3 ـ 467، 4 ـ 380، 4 ـ 374، والمنصف 2 ـ 53، والكتاب 4 ـ 476 ـ 477 وشرح شافية ابن الحاجب 1 ـ 25 ـ 26.

(84) الاقتضاب في شرح أدب الكاتب 237، الخصائص 2 ـ 69، 82، والمجتمع في التصريف 2 ـ 615 ـ 618.

(85) السابق 2 ـ 510.

لسيبويه[86]، لأنّ العرب يقولون: شاكٌ، ولاثٌ بحذف العين من (شائكٍ ولائثٍ) ويجوز في لغة القالبين أن يكون (شاكٍ ولاثٍ) وأضرابهما من المقلوب. وأن يكون باقياً على الأصل، وهي مسألة لا تصح في لغة الحاذفين لأنه ليس من لغتهم القلب...[87].

5 ـ وجود منع التصريف من غير سبب يقتضيه

«تقديم اللام على الفاء»

إذا لم يعلل ذلك بوجود القلب المكاني، فكان منع الصرف دون مسوِّغ، فورود كلمة «أشياء» ممنوعة الصرف دليل على حدوث القلب فيها؛ لأن «أفعال» وردت مصروفة كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾[88] على وزن «أفعال» فإنه في ظاهره جمع بهذا الوزن «أفعال» وهذه الصيغة لا تمنع من الصرف، فالهمزة فيه أصلية؛ لأن مفرده شيء، ولكن سيبويه أعدَّ اللفظ «أشياء» اسم جمع بوزن «فعلاء»، «شيئاء» فالكلمة مقلوبة، ولذلك كانت ممنوعة من الصرف ـ حسب هذا الوزن ـ بحيث كانت الهمزة الأولى لام الكلمة قدمت على الشين التي هي فاء الكلمة؛ كراهة اجتماع همزتين بينهما حاجز غير حصين لكثرة استعمالها، فصار وزنها بعد القلب «لفعاء» وهو مذهب سيبويه، وتبعه أبو عثمان المازني[89]. وكان أصل «أشياء»، «شيئاء» وكذلك «أشاوى» أصلها «أشايا». حيث جاءت هكذا؛ ليعلم أنها مقلوبة عن وجهها، كأنك جمعت عليها «إشاوة» وكان أصل «إشاوة»، «شيئاء»؛ ولكنهم قلبوا الهمزة قبل الشين، وأبدلوا مكان الياء الواو[90].

(86) الممتع في التصريف 2 ـ 510، وينظر كتاب سيبويه 3 ـ 466.
(87) الممتع في التصريف 2 ـ 511.
(88) سورة النجم، الآية: 23.
(89) المنصف لكتاب التصريف شرح ابن جنيّ 2 ـ 94 ط1/ عام 1954 مصر.
(90) الكتاب 4 ـ 380.

وهو مذهب سيبويه وشيخه الخليل بن أحمد[91].

ثم تقول: «أشياء عند الخليل وسيبويه، اسم جمع لا جمع كالقصباء، والغضباء، والطرفاء في القصبة، والغضا[92]، والطَّرفة وأصلها «شيئاء» قدمت اللام على الفاء كراهية اجتماع همزتين بينهما حاجز غير حصين ـ أي الألف[93].

ويبدو أنه في الأصل مذهب الخليل وسيبويه؛ لأنّ الحديث عن أشياء جاء في ثنايا كلام منسوب إليه» وكأن أصل إشاوة: شيئاء... وجميع هذا قول الخليل...»[94].

وجاء في «المصنف لكتاب التصريف: (فأمَّا قولهم في جمعها: «أشاوي» فقياسه «أشايا» لأن الياء ظاهرة في «أشياء» ولكن الياء قلبَت واواً، كما قالوا: «جبيت الخراج جباوة»، وكما قالوا: «رجاء بن حيوة» يريدون «حيَّة».

وحكى أبو زيد: «باد الشيء يبيد: بواداً «بالواو؛ وكأنهم إنّما فعلوا ذلك كراهية للياء بين الألفين في «أشايا» لو قالها لقرب الألف. من الياء؛ وليكون قلب الياء واواً هنا عوضاً للواو من كثرة دخول الياء عليها، وكأن من قال في: «مطيَّة وهديَّة: مطاوي، وهداوي» إلى هذا ذهب، على أنه ليس بعلة قاطعة، ولكنَّ فيه ضرباً من التعلل»[95]. وقال: وأخبرني أبو علي أن بعضهم ذهب إلى أن «أشاوي» ليس بجمع «أشياء» من لفظها، وأنه لفظ قول الشاعر:

يا حبَّذا حين تمسي الرِّيح باردة ... وادي أشَيٍّ وفتيان به هُضُم

فـ (أشاوى) على هذا «فَعَالى» بمنزلة «عذاري»؛ لأن الهمزة في «أشيّ»:

---

(91) شرح الشافية 1 ـ 29، المنصف 2 ـ 94، 95، 96.
(92) المنصف 2 ـ 69 ـ 98، شرح الشافية 1 ـ 28.
(93) شرح الشافية 1 ـ 29، المبدع في التصريف ص192 ـ 193.
(94) الكتاب 4 ـ 380، 381، 3 ـ 564، والمنصف 2 ـ 94، 95، 96. شرح الشافية 1 ـ 29، 30.
(95) المنصف 2 ـ 99، والمبدع في التصريف 192 ـ 193.

فاء، فينبغي أن تكون في «أشاوى» فاء كأنَّ واحدتها «إشاوة» وتكون «إشاوة» كإداوة، وتكون «أشاوى»: فعائل في الأصل كأداوي، ووزن «أشاوى» على قول الخليل: «لفاعي».

لأن الهمزة عنده لام مقدمة. فقلت لأبي عليّ ـ الحديث للمازني ـ فهلا كانت «أشياء» على هذا «فعْلاء». من غير لفظ «شيء» وتكون الهمزة فيها فاء دون أن تكون «الفعاء»؟ فقال: إنَّه إنما ذهب في «أشاوى» إلى أنها من غير لفظ «أشياء»؛ لأن في «أشياء» ياءً، وفي «أشاوى» واواً، فأما «أشياء» فلا إبدال فيها يُسَوِّغ أن يقال فيها: إنَّها من غير لفظ «شيء».

فأمَّا التقديم، فجائز كثير في كلام العرب[96].

أمَّا مذهب الكسائي في «أشياء» فقد جاء أنّ «أشياء» عنده جمع «شيء» بوزن «أفعال».

ومنعت من الصرف على التوهم، كونه من باب «حمراء» وهذا بعيد عند الرضيّ؛ لأن الحمل على التوهم ـ لا يُصار إليه ما وجد محمل صحيح ـ بعيد من الحكمة[97]. أمَّا الأخفش والفراء فقالا: أصله «أشيئاء» جمع شيء، وأصله شيِّءٌ نحو: بيّن وأبنياء وهو ضعيف من ثلاثة أوجه[98]:

أحدهما: أن حذف الهمزة في «أشياء» إذن على غير قياس.

والثاني: أن شيئاً لو كان في الأصل شيِّئاً لكان الأصل أكثر استعمالاً من المخفف، قياساً على أخواته، فإن: بيِّناً وسيِّداً ومبيِّناً أكثر من بَيْن وسَيْد، ومَيْت، ولم يسمع «شيِّءٌ» فضلاً عن أن يكون أكثر استعمالاً من «شيء».

الثالث: أنّك تصغِّر «أشياء» على «أُشَيَّاءَ».

(96) السابق 2 ـ 100، المبدع في التصريف ص194 ـ 195.
(97) شرح الشافية 1 ـ 30.
(98) السابق 1 ـ 30، والممتع في التصريف 2 ـ 515 ـ 618، والمبدع في التصريف ص194 ـ 195.

لو كان «أفْعِلاء» وهو جمع كثرة لوجب ردّه في التصغير إلى الواحد.

وجمعه على «أشياوات» مما يقوّي مذهب سيبويه؛ لأن فعلاء الإسمية تُجمع على «فعلاوات» مطرداً نحو: صحراء على صحراوات، وجمع الجمع بالألف والتاء كرجالات وبيوتات غير قياس.

ويضعّف قول الكسائي قولهم: أشايا، وأشاوى في جمع «أشياء» كصحارى في جمع صحراء، فإن أفعِلاء وأفعالاً لا يجتمعان على «فعالى» والأصل هو «الأشايا». وقلبت الياء في الأشايا واواً على غير قياس، كما قيل: جبيته جباية، وجباوة»[99].

وقال سيبويه: أشاوى جمع إشاوة في التقدير، فيكون إذن مثل: إداوة وأداوى كأنه بنى شيء: شِياءة، ثم قدمت اللام إلى موضع الفاء وأخّرت العين إلى موضع اللام فصار إشاية، ثم قلبت واواً على غير قياس كما في جباوة، ثم جمع على أشاوي كإداوة، وأداوي.

وأقرب طريق من هذا أن تقول: جمع أشياء على أشايا، ثم قلبت الياء واواً على غير قياس[100].

6 ـ قلة استعمال إحدى الكلمتين وكثرة استعمال الأخرى

وذلك إذا حدث القلب في الجمع مثل «آبار» جمع بئر، على وزن «أعفال» فهو مقلوب من «أبآر» بدليل مفرده (بئر) فالعين همزة؛ فدل ذلك على أنّ «أبآر» أصل و«آبار» مقلوب عنه، ومثله «آراء» وأصله» أرآء» بدليل مفرده (رأي). وقد عَدَّ النحويون ندرة الاستعمال وكثرته دليلاً على المقلوب والمقلوب منه، فكثير الاستعمال يُعَدُّ أصلاً، أمّا قليله فمقلوب[101].

(99) شرح الشافية 1/ 31، والممتع في التصريف 2/ 516.
(100) الكتاب 4 ـ 380، المنصف 2 ـ 94، وشرح الشافية 1 ـ 31، معاني القرآن للفرّاء 1 ـ 321.
(101) شرح الشافية 1 ـ 24، والمبدع في التصريف ص239، (هامش رقم 3).

جاء في الممتع في التصريف: أن يكون أحد النظمين أكثر استعمالاً من الآخر، فيكون الأكثر استعمالاً هو الأصل، والآخر مقلوباً منه، نحو: لعمْري، ورَعْملي، فإن لعمري أكثر استعمالاً، فلذلك ادَّعينا أنّه الأصل. وممّا عدّ أصلاً حملاً على ما مرَّ قولهم: «آرام في أرآم» لأن ومثله أكثر استعمالاً من مقلوبه، وذلك مثل: آبار، وآرام، جمع رئم وآراء، وآناء، وآثار. كلها على وزن «أعفال» فقد عُدّت من باب القلب[102].

آبار جمع بئر، وآرام: جمع رئم وهو «الظبي» وآراء جمع رأي، وآناء جمع نُؤيْ، وآثار جمع ثأر[103].

وهو في الأصل: أبآر، وأرآم، أرآء، أنآء، أثآر... وزنها: أفعال. فمثلاً «آراء»، «أآراء» جمع رأي.

فالراء فاء الكلمة، والهمزة الوسطى «أرأاء» الممدودة عين الكلمة، والياء لام الكلمة، فجاء القلب المكاني أي حدث بين الراء والهمزة المتوسطة، بأن حلّت كل منهما محل الأخرى، فصارت (أآراء) على وزن «أعفال»، «آراء» ثم توالت همزتان، وسكنت الثانية (أآراء) كما كانت في السابق، فقلبت هذه من جنس حركة الأولى. أي قلبت ألفاً، فصارت «آراء» ثم قلبت الياء همزة لتطرفها بعد ألف زائدة، فصارت «آراء» على وزن «أعفال»[104].

والذي يمكن الخلوص إليه: هو أن ظاهرة القلب المكاني من الظواهر اللغوية، والتغييرات التي يجب مراعاتها في الميزان الصرفي. ويكثر القلب المكاني عادة في الأفعال المعتلة، والمهموزة، ويقل في غيرهما مثل: (امضحلَّ) و(اكرهفَّ) مقلوبين من اضمحلّ واكفهر. بدليل: الاضمحلال

(102) الممتع لابن عصفور ص617 ـ 1970.

(103) ينظر: تاج العروس، ولسان العرب.

(104) ينظر كتاب تيسير الإعلال والإبدال ص37.

والاكفهرار. حيث لم يسمع للمقلوب مصدر، وأكثر ما تكون صوره بتقديم الحرف الأخير على ما قبله[105].

وعند علماء النحو أن القلب لا يمكن عدُّة قياسياً، وأن الألفاظ التي تُعدُّ مقلوبة هي ظاهرة من ظواهر توسيع وسائل اللغة العربية وذلك شائع في الفصيح، ولحن العامة، ونطق كثير من الأطفال، لتعثر ألسنتهم في النطق ببعض الألفاظ، وحمل بعض العلماء على هذه الظاهرة بعض القراءات من أصحاب مظان إعراب القرآن وتفسيره، وذلك من قراءات سبعية، حيث تحتمل القلب وقراءات سبعية فيها خلاف بين النحويين، وقراءات شاذة محمولة على القلب المكاني.

وجاء في القلب المكاني في الجملة في القرآن الكريم: ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍۚ﴾[106].

هو خلق العجل من الإنسان، من المجوّزين لذلك التقدير: أبو عمرو بن العلاء، أحد القرّاء السبعة، وغيره[107].

وفي الحديث الشريف، هناك ألفاظ تعزز شيوع هذه الظاهرة اللغوية من ذلك لفظة «الطبيخ». فجاءد في الحديث: «كان النّبيُّ ﷺ يأكل الطبيخ بالرُّطب...».

فكأنّه مشتق من الطبخ، والبطخ من معنى آخر، وذلك أنّه يقال لمكانه الذي يزرع فيه «المبطخة» وجمعها «مباطخ»[108].

ومن الكلمات التي يحصل فيها التقديم والتأخير: رعيون، بدل: عريون، ولا سيما في القطر السوري.

---

(105) الوافي الحديث في فن التصريف 39.

(106) سورة الأنبياء، الآية: 37.

(107) البحر المحيط 6 ـ 312، معاني القرآن للفراء 2 ـ 65، مغني اللبيب ص911/ دارالفكر 1972 ظاهرة القلب المكاني 173، 4، الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس ص202 ـ 203 بيروت.

(108) مجلة كلية اللغة العربية ص291 ـ 292/ الرياض.

ومعلقة، بدل ملعقة، وأنارب بدل أرانب، واشلع الضوء بدل: اشعل. وغيرها[109].

وقد توسّع علماء الكوفة في مدلول ظاهرة القلب فأطلقوها على كل كلمتين اتحد معناهما، واختلف ترتيب حروفها. ولو وجد أصل مستقل يرجع إليه كل منهما، مثل ما مرَّ في «جذب، وجبذ» فكل منهما فعل، وله مصدره، تقول: جذب، يجذب، جذباً، وجبذ، يجبذ، جبذاً.

فمع وجود المصدر لكل منهما قالوا:

إنّ بينهما قلباً مكانياً. أمّا البصريون فلا يقولون بذلك، وإنّما يجعلون كل فعل له مصدره المستقل أصلاً بنفسه، وإن اتفق مع غيره في المعنى.

فكلّ من «جذب وجبذ» عندهم أصل، وليس مقلوباً عن الآخر.

وإلى رأي البصريين هذا أميل، وأطمئنُّ، ومذهبهم جدير بالاطمئنان، والتأييد للصواب.

جاء في «مدرسة الكوفة النحوية» د/ مهدي المخزومي. «تتألف الكلمات عند الخليل ـ رأس المدرستين ـ بضم هذه الأصوات الساكنة إلى بعض، وهي ـ ساكنة ـ خِلواً من الدلالة على معنى من المعاني، بل لا يُستطاع النطق بها، حتى يتوصَّل إلى ذلك بحروف اللين، أو بالحركات التي هي أبعاض حروف اللين، ولا أعلم للكوفيين رأياً يخالف رأي الخليل»[110].

* * *

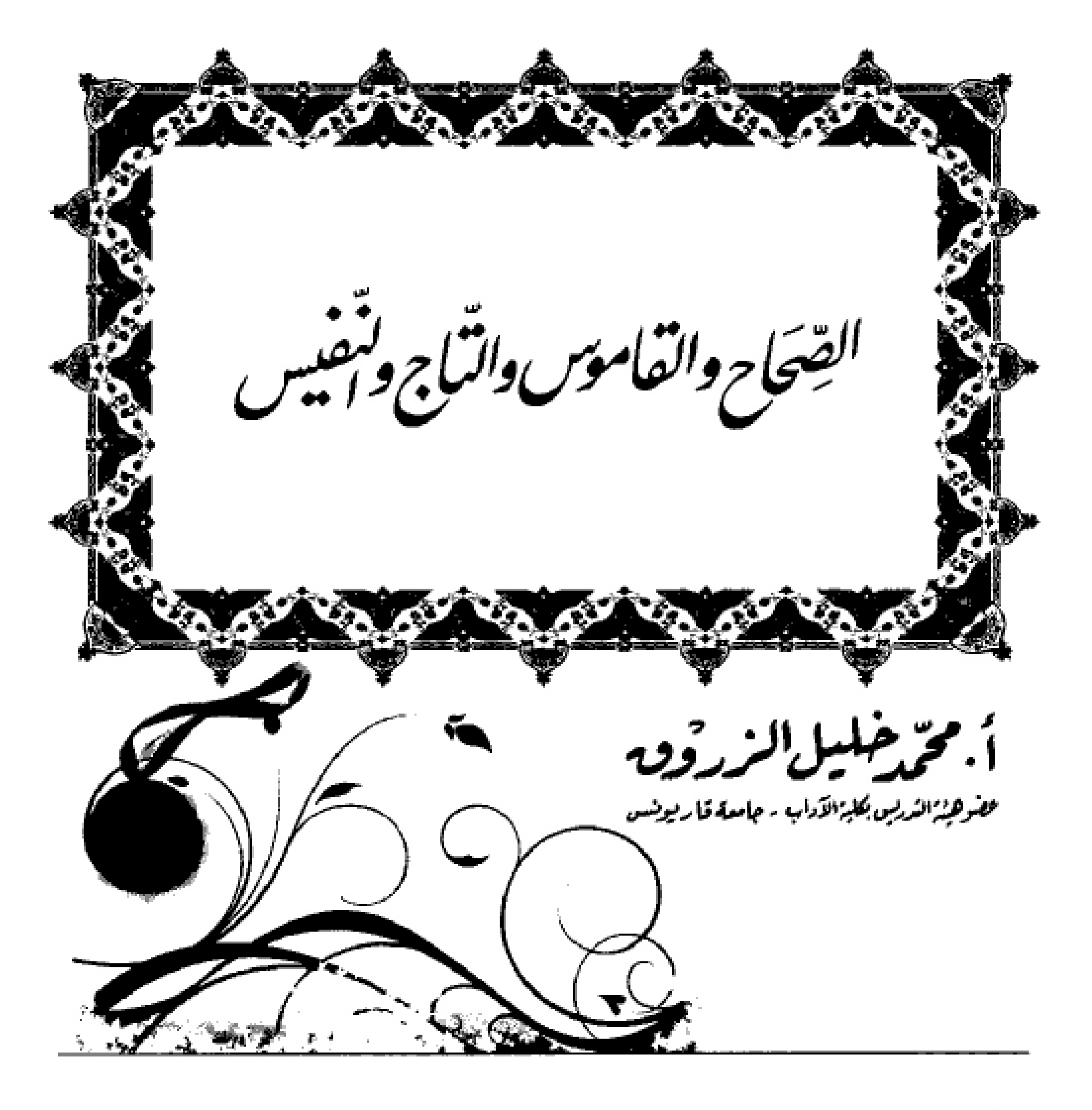
(109) التطور اللغوي، مظاهره وعلله، وقوانينه، ص 59/ 60، ظاهرة القلب المكاني في العربية ص77.
(110) ينظر ص183/ ط2، 1958 ـ مصر.

المصادر والمراجع

- **أبينة المصادر في الشعر الجاهلي** ـ وسيمة عبد المحسن/ الكويت 1984.
- **أبينة المصادر في كتاب سيبويه** ـ خديجة الحديثي/ مكتبة النهضة 1984.
- **أساس البلاغة للزمخشري** ـ دار صادر للطباعة والنشر/ بيروت 1965.
- **الاقتضاب في شرح أدب الكاتب** ـ ابن قتيبة/ مؤسسة الرسالة/ بيروت.
- **الإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري** ـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد/ دار الجيل 1982.
- **البحر المحيط لأبي حيان/** مكتبة مطابع النصر الحديثة/ الرياض.
- **تاج العروس للزبيدي/** الكويت.
- **التطبيق الصرفي** ـ عبده الراجحي/ دار النهضة العربية للنشر/ بيروت.
- **التطور اللغوي، مظاهره، وعلله، قوانينه** ـ رمضان عبد التواب مكتبة الخانجي/ القاهرة.
- **التطور النحوي للغة العربية** ـ برجستراسر، مكتبة الخانجي/ القاهرة.
- **تهذيب اللغة للأزهري** ـ دار القومية العربية للطباعة/ مصر.
- **تيسير الإعلال والإبدال** ـ عبد المنعم إبراهيم/ القاهرة 1969.
- **جمهرة اللغة لابن دريد** ـ مطبعة مجلس دائرة المعارف/ حيدر أباد الركن 1344.
- **الخصائص لابن جنّي** ـ دار الهدى للطباعة والنشر ـ بيروت.
- **دراسات في فقه اللغة** ـ صبحي الصالح/ دمشق.
- **ديوان ذي الرّمة** ـ دار المعارف بمصر.
- **شرح شافية ابن الخاجب** ـ دار الكتب العلمية/ بيروت 1982.
- **شرح كتاب سيبويه** ـ للسيرافي/ الهيئة المصرية العامة للكتاب/ 1990.

- **شرح المفصل لابن يعيش**/ بيروت.
- **المزهر في علوم اللغة ـ** للسيوطي/ دار إحياء الكتب العربية/ القاهرة.
- **الصاحبي لابن فارس**/ القاهرة.
- **ظاهرة القلب المكاني في العربية** ـ عبد الفتاح الحموز/ جامعة مؤتة.
- **ظاهرة القلب المكاني في العربية** ـ محمد بدوي المختون/ مجلة كلية اللغة العربية، العدد الحادي عشر/ الرياض.
- **علم البيان** عبد العزيز عتيق/ دار النهضة العربية ـ بيروت 1985.
- **فن التصريف** ـ محمد الكتاني/ دار الثقافة ط2 ـ 1973.
- **في علم الصرف** ـ أمين السيد ط 3/ دار المعارفة بمصر 1985.
- **القاموس المحيط** ـ للفيروز أبادي/ دار إحياء التراث/ بيروت.
- **كتاب أصول اللغة** ـ مجمع اللغة العربية/ القاهرة 1969.
- **كتاب السبعة في القراءات ـ** لابن مجاهد/ دار المعارف بمصر.
- **كتاب سيبويه ـ** مكتبة الخانجي/ القاهرة.
- **كتاب اللغات في القرآن الكريم** ـ لابن عباس/ دار الكتاب الجديد/ بيروت.
- **لسان العرب** ـ لابن منظور/ بيروت.
- **المبدع في التصريف** ـ لأبي حيان الأندلسي/ دار العروبة 1982.
- **مجلة مجمع اللغة العربية** ـ الجزء الحادي والثلاثون/ 1972.
- **مدرسة الكوفة النحوية** ـ مهدي المخزومي/ مصر 1958.
- **معاني القرآن للفرّاء** ـ عالم الكتب/ بيروت.
- **معاني القرآن الكريم، تفسير لغوي** تأليف د/ إبراهيم رفيدة وآخرون، مطبعة جمعية الدعوة الإسلامية العالمية 1986.

- **مغني اللبيب** ـ لابن هشام/ دار الفكر: 1972.
- **الممتع في التصريف** ـ لابن عصفور.
- **المنجد في اللغة والأعلام** ـ دار الشروق 1960.
- **المنصف لابن جنّي/** دار إحياء التراث القديم ـ مصر.
- **النحو العربي في الدرس الحديث** ـ عبده الراجحي/ دار النهضة العربية ـ بيروت.
- **النكت في تفسير كتاب سيبويه** ـ أعلم الشمنتري/ الكويت 1971.
- **الواضح في علم الصرف** ـ محمد خير الحلواني/ دار المأمون للتراث ـ دمشق/ ط4 ـ 84.
- **الوافي الحديث في فن الصرف/** محمد محمود هلال.



الصّحاح والقاموس والتّاج والنّفيس

أ. محمّد خليل الزرّوق
عضو هيئة التدريس بكلية الآداب - جامعة قاريونس

الصَّحَاح:

وضع الجوهري، أبو نصر، إسماعيل بن حَمَّاد، المتوفى في حدود الأربعمائة ـ كتابه: تاج اللغة، وصِحَاح العربية، الشهير بالصِّحَاح، فكان فتحاً في تأليف المعجمات، بصغر حجمه إذا ما قيس إلى ما سبقه، والتزامه الصحيح، وتيسيره ووضوحه، وسهولة طريقته، إذ بناه على الحرف الأخير من المادة، وهي طريقة لم يَسبق إليها معجم له شهرته وصحته وقبول الناس له، حتى فخر هو بذلك في مقدمته، فقال: «أما بعد، فإني قد أودعت هذا الكتاب

ما صحّ عندي من هذه اللغة التي شرّف الله منزلتها، وجعل علم الدين والدنيا منوطاً بمعرفتها، على ترتيب لم أُسبق إليه، وتهذيب لم أُغلب عليه»[1].

واتخاذه الحرف الأخير باباً مردّه إلى أن فاء الكلمة وعينها تتقدمها حروف الزيادة، نحو: أَفْعَلَ، وانفعل، واستفعل، وتفاعل، واللام لا يتأخر بعدها شيء، إلا أن يكون تضعيفاً من جنسها[2]. فالبناء على اللام إذاً أسهل في البحث.

ولم يخل الصَّحَاح من مؤاخذات أخذت عليه، كما لا يخلو عمل إنساني منها، وأشهرها ما فيه من تصحيف، حتى عقد السيوطي في مزهره له فصلاً قال فيه: «ذِكْر ما أُخذ على صاحب الصحاح من التصحيف»[3]. ثم ما فاته من الصحيح، وقد أُلِّفت كتب في تكملته والاستدراك عليه.

القاموس:

وجاء الفيروزباذي، أبو طاهر، محمد بن يعقوب، المتوفى سنة 817 أو 816، فألف معجمه القاموس المحيط، وأراد به مضاهاة الصحاح، ونسْخ شهرته، وقال في مقدمته: «ولما رأيت إقبال الناس على صحاح الجوهري ـ وهو جدير بذلك، غير أنه فاته نصف اللغة أو أكثر، إما بإهمال المادة، أو بترك المعاني الغريبة النادّة ـ أردت أن يظهر للناظر بادئ بدء فضل كتابي هذا عليه، فكتبت بالحمرة المادة المهملة لديه، وفي سائر التراكيب تتضح المزية بالتوجه إليه. ولم أذكر ذلك إشاعة للمفاخر، بل إذاعة لقول الشاعر: كم ترك الأول للآخر... ثم إني نبّهت فيه على أشياء ركب فيها الجوهري ـ رحمه الله ـ خلاف الصواب، غير طاعن فيه، ولا قاصد تنديداً له، وإزراءً عليه، وغضّاً

(1) الصحاح 1/ 33. وانظر مناقشة ناشره لمن نَسب السبق في هذا إلى غير الجوهري، في مقدمة الجزء الأول منه.

(2) انظر مقدمة الصحاح 122.

(3) المزهر 2/ 196، وانظر: المعجم العربي لحسين نصار 2/ 393.

منه، بل استيضاحاً للصواب، واسترباحاً للثواب... واختصصت كتاب الجوهري من بين الكتب اللغوية، مع ما في غالبها من الأوهام الواضحة، والأغلاط الفاضحة، لتداوله واشتهاره بخصوصه، واعتماد المدرِّسين على نقوله ونصوصه»[4].

وقد اشتهر كتاب القاموس حقّاً، وصار مرجعاً متداولاً، حتى إنه في العصر الأخير أطلق اسم القاموس على كل معجم، وقال فيه القائل:[5].

مذ مدّ مجد الدين في أيامه ... من بعض أبحر علمه القاموسا

ذهبت صحاح الجوهريّ كأنها ... سِحْر المدائن حين ألقى موسى

وردّ عليه الآخر بقوله:

من قال: قد بَطَلت صحاح الجوهري ... لما أتى القاموس ـ فهو المفتري

قلت: اسمه القاموس، وهو البحر، إن ... يفخر فمعظم فخره بالجوهر(ي)

ولكنه بقيت للصحاح مزاياه التي ذُكرتُ ولم ينزل من مكانته التي وضعه العلماء فيها.

ولم يسلم القاموس أيضاً من النقد والمؤاخذة مع ما فيه من المزايا، فمن المزايا زيادة مواده وألفاظه على ما في الصحاح، وذلك راجع إلى أصليه الكبيرين: المحكم والعُباب، وانتظام شرحه للمواد بغير تفريق ولا تكرار، إلا ما قلّ، والإيجاز في العبارة، وحذف شواهد القرآن والأشعار والأخبار وأسماء اللغويين، إذ كان قصده الاختصار.

ومن المؤاخذات غموض عبارته من شدة الإيجاز، وإدخاله في المعجم ما ليس من وظيفته من الأعلام وشؤون الطب والمصطلحات، وأنه لم يفرق بين

---

(4) القاموس 1/3 ـ 4.

(5) هذا الشعر في شرح الشيخ نصر الهوريني لديباجة القاموس المنشور في أوله، ص33 و34.

الحقيقة والمجاز، ولم يميّز القوي من الضعيف في كثير من الأحيان، وإدخال المولد والأعجمي[6].

التاج:

ودارت حول القاموس مكتبة تشرح أو تنقد أو تستدرك، وكان أعظمَ كتاب اتصل بالقاموس شرحُه للزَّبيدي، أبي الفيض، محمد مرتضى، المولود سنة 1145 هـ، المتوفى سنة 1205هـ شهيداً بالطاعون، الواسطي العراقي أصلاً، الهندي مولداً، الزَّبيدي تعلماً وشهرة، المصري وفاةً، الحنفي مذهباً، الأشعري عقيدةً، كما كان يصف نفسه في كثير من إجازاته[7]، إلا الوفاة، فما تدري نفس بأي أرض تموت.

ابتدأ تأليفه حوالي سنة 1174، بعد قدومه إلى مصر بسبعة أعوام، وسنه إذ ذاك تسعة وعشرون عاماً، وأكمله سنة 1188، وقضى في تأليف جزئه الأول ستة أعوام وبضعة أشهر، وصنع طعاماً بعد إكماله هذا الجزء، وجمع طلاب العلم، وشيوخ الوقت، وذلك في سنة 1181، وأطلعهم عليه، فاغتبطوا به، وشهدوا بسعة إطلاعه، وكتبوا عليه تقاريظهم نثراً ونظماً، وأكمل الأجزاء التسعة الباقية في سبعة أعوام وبضعة أشهر. فالجزء الأول منه ألفه في شطر زمن تأليف الكتاب كله، ومكث في تأليف الكتاب أربعة عشر عاماً. وطلب الملوك وواقفو خزائن الكتب تحصيله، وبذلوا فيه الأموال[8].

وطُبع من التاج أولاً خمسة أجزاء بالمطبعة الوهبية بمصر سنة 1287هـ، ولم تكملْهُ، ثم طُبع كاملاً في المطبعة الخيرية في عشرة أجزاء سنة 1307هـ.

(6) انظر: التاج 1/ 100، والجاسوس 80، و132 و309، والمعجم العربي 2/ 594 ـ 596، ودراسات في القاموس المحيط 313.

(7) فهرس الفهارس والأثبات 1/ 527.

(8) تاريخ الجبرتي 4/ 142، ومقدمة عبد الستار فراج للطبعة الكويتية من التاج.

وعنها ظهرت مصورة دار ليبيا للنشر والتوزيع في بنغازي سنة 1386هـ = 1966م. ثم تولت وزارة الإرشاد في الكويت إخراجه في طبعة محققة تحقيقاً حديثاً أشرف عليها الأستاذ عبد الستار فراج، ثم آل الأمر إلى الأستاذ مصطفى حجازي[9]. وقد احتفلوا منذ مدّة بإكماله في أربعين جزءاً. وكانت مدة نشره سبعة أو ثمانية وثلاثين عاماً، من سنة 1385 إلى سنة 1423هـ، أي من سنة 1965 إلى سنة 2002م[10].

ومزية التاج في المعجمات سعته، فهو أكبر معجم عربي، واستفادته من مراجع كثيرة سبقته من المعجمات وغيرها من كتب فروع التراث، وأنه سدّ ما في القاموس من خلل، وقوّم ما فيه من اعوجاج، فأضاف إليه كثيراً من الموادّ والصيغ والمعاني، في أصل المادة، وفي المستدرك الذي يجعله في آخرها، وبيّن المصادر التي أخذ منها القاموس، وذكر الروايات المخالفة، وخلافات اللغويين، ووضّح وكمّل، وأتى بالشواهد، وذكر اختلاف نسخ القاموس، ونسخ أصوله، وفيه زيادات واسعة من الضبط ليست في أصله. ونقد مادته، فتتبع منهجه وبيّن اختلاله في أحيان، وانتصر للجوهري حين رأى الحق معه، وتتبع تصحيف القاموس وخطأه واضطرابه في التفسير، وعُني بالتنبيه على المجاز، وعلى أصول معاني الموادّ ومقاييسها.

وعيب التاج ما انتقل إليه من القاموس من أجل محافظته على عبارته من الفوائد الطبية والأعلام والمصطلحات، وهذه كلها ليست من مادة المعجم، وفَقْدُ الترابط في سياقه في بعض المواضع من أجل التزامه أيضاً بلفظ القاموس، ومن أجل تفريقه استدراكه عليه بين أوساط الموادّ وخواتيمها، وأنه لم يطّلع

(9) معجم المطبوعات العربية 2/ 1727، وتاريخ نشر التراث للطناحي 44 و157 و170، والكتاب المطبوع بمصر في القرن التاسع عشر للطناحي أيضاً 88 و94.

(10) نقد هذه الطبعة الأستاذ حمد الجاسر في مجلة العرب في سلسلة مقالات طويلة، ابتدأت في الجزء الخامس من السنة الخامسة سنة 1390هـ = 1971، وأكثر ما عُني به المواضع والأنساب؛ إذ كان متخصصاً فيهما.

على بعض المعجمات ومنها البارع لأبي علي القالي، وأنه أهمل ألفاظاً قليلة في اللسان، وألفاظاً أتى بها في شروحه[11].

ويُضَمُّ إلى ذلك أن الزبيدي عوّل على الجمع، ولم يُعنَ كثيراً بالتحقيق، ونقل عن مخطوطات بعضها غير متقن، فوقع في أخطاء كثيرة[12]، وأن مراجعه لم تكن حاضرة بين يديه في كل المدة الطويلة التي ألّف فيها الكتاب، فكان يرجع إلى نسخ مختلفة بعضها غير تام.

ولكنه بقي أوعب المعجمات، وجمهرةَ علومٍ واسعة من التراث العربي العريض.

النفيس:

وأراد الأستاذ خليفة محمد التليسي الاكتفاء من التاج بالمتن اللغوي، وفَصْل هذا المتن عما في التاج من أمور خارجة عنه، فوضع كتابه الموسوم بالنفيس من كنوز القواميس، وبناه على الحرف الأول من المادة.

ولكنه لم يرتبه ترتيباً حديثاً يسهّل مراجعته، ويجنبه التفريق والتكرار، كما رُتِّب المعجم الوسيط مثلاً الذي أخرجه مجمع اللغة العربية القاهري، فكان على نظام خاص، إذ قدّم فيه الأفعال على الأسماء، والمجرد على المزيد، واللازم على المتعدي، والثلاثي على الرباعي، والمعنى الحسيّ على المعنى العقلي، والمعنى الحقيقي على المعنى المجازي، وكذا صنع في معجم ألفاظ القرآن الكريم. وذكر الأستاذ التليسي أنه كان في نيته أن يبوّب مادة التاج ويرتبها، وأنه قطع في ذلك شوطاً قصيراً، وأنه أدرك من بعد أنه جهد لا طائل وراءه، وأن الأجدىٰ إخراج المادة اللغوية كما هي. والحقّ أن هذا الترتيب مفيد

(11) انظر في مزايا التاج وعيوبه المعجم العربي 2/ 528 ـ 540. أشار إلى أن له مقالاً في مجلة مجمع اللغة العربية بعنوان: فائت التاج.

(12) مجلة العرب، السنة الخامسة 5/ 480.

جدّاً، لأنه يسهّل الوصول إلى المقصود، ويجنب المعجم تشتيت المادة وتشعيثها والتكرار فيها، وصار منهجاً في صناعة المعجم معروفاً لا غنى عنه، وله قواعد وفروع وتفصيلات وخصائص تناسب الحجم والمؤلَّف لهم المعجم، يطول شرحها. وهو عمل يحتاج جهداً كبيراً وصبراً موصولاً مرهقاً. ولذلك أحسب أن الأستاذ لم يصب الحق حين قال: إن النتائج التي انتهى إليها في عمله لا تختلف عن النتائج التي انتهى إليها مؤلفو المعجمات في مطلع النهضة الحديثة وما تلاها إلى اليوم. ذلك أن المعجمات الحديثة قامت على تبويب المادة وترتيبها ترتيباً حديثاً، مع التهذيب والاختصار، وهو قد اقتصر على التهذيب والاختصار.

2 ـ من أجل ذلك جاء علم الأستاذ التليسي هذا مقصراً عن أن ينفع المتخصصين؛ لأن لهم غِنىً بالأصل، ومن الذي يترك الأصل إلى الفرع، إلا إذا كان في الفرع زيادة؟ وإن الباحث الجادّ ليستغني عن كتاب لسان العرب إلا في التثبُّت والمراجعة واحتمال اختلاف النسخ بعد أن ظهرت أصوله كلها، وهن: التهذيب والمحكم والصحاح وحواشي ابن بري عليه والنهاية، ولم يبق إلا بعض المحكم وبعض حواشي ابن بري. وجاء عمل الأستاذ التليسي أيضاً مقصّراً عن أن ينفع غير المتخصصين؛ لأنه كبير في حجمه، ثقيل في وزنه، غال في ثمنه، والمعهود في الكتب الموضوعة لعامة المثقفين صغر الحجم، وخفة المحمل، وقلة الثمن، حتى تسهل مراجعتها، ويخف حملها، ويتيسّر اقتناؤها، وماذا يصنع غير المتخصص بكتاب ذي أربعة مجلدات، فاخرة التجليد، مصقولة الورق، إلا أن تكون زينة في المكتبة، وتحفة في البيت، كما يفعله كثير من الناس؟

وهذا ذكّرني بما أخذه الأستاذ حمد الجاسر على عمل وزارة الإرشاد الكويتية في التاج؛ إذ رأى أن الأَوْلى أن تتجه الهمم إلى المخطوطات التي لم تنشر ولم تتيسّر للمطالعين ويُخشى عليها التلف والضياع، وتزيد إلى علمنا

أشياء جديدة، ونصوصاً غائبة، أما بذل المال الكثير، والجهد الكبير، والزمن الطويل في كتاب هو في أيدي الناس، وليس مُعدّاً للمطالعة الكثيرة، ولكن للمراجعة، والاستفتاء في الحين بعد الحين، فهذا عمل فيما رأى كان غيره أَوْلَى منه[13].

قد يكون هذا عملاً شخصيّاً ينفع مؤلفه، ويزيد معرفته باللغة، ويوثّق صلته بالتراث، كما ذكر ذلك وكرره في المقدمة مرات. ومن ذلك عبارة وقفت عندها، وهي قوله: إن هذا العمل لو لم يكن إلا شاهداً له بأنه قرأ تاج العروس من الغلاف إلى الغلاف، لكفى ذلك فخراً واعتزازاً وشهادة على عظم صلته بالتراث العربي العظيم. وهذا غرض فيما بدا لي بمعزل عن مجد اللغة العربية وخدمتها كما عبر الأستاذ في وصفه لغاية من غايات العمل.

3 ـ ولم يذكر لنا الأستاذ التليسي منهجه واضحاً في حذف ما حذفه واستغنى عنه من متن اللغة، إلا كلاماً قال فيه: إنه أهمل ما أهملته الجماعة من ميّت الألفاظ ومهجورها. ولكن الموت والهجر يختلفان باختلاف الأعصار والأمصار وطبقات الناس. فإن كان كتابه يُعنى بطرائق أهل هذا العصر في التعبير. وحدود معجمه في الاستعمال، فذاك شأن له منهجه، وتلك غاية لها سبيلها. وإن كان يُعنى بتفسير لغة العرب على مرّ العصور والدهور، وفي ألسنة أكابر الشعراء والكتاب، وأفواه عامة الناس، وسواد الخلق، فذاك أيضاً شأن له منهجه، وتلك غاية لها سبيلها. ولكنه لم يبيّن لنا شيئاً من ذلك، ولم يدّلنا على الميزان الذي وزن به الألفاظ والصيغ والاستعمالات، حتى نفى منها ما نفى، وأبقى ما أبقى، وقد ذكر في مقدمته أن غايته في الكتاب وضع المادة اللغوية خالصة أمام الدارسين، وهو قد حذف أشياء تفيد الدارسين في تفسير بيت جاهلي، أو حديث نبوي، أو مثل قديم، أو استعمال هجره الناس في أيامنا هذه. ويتصل بهذا أنه لم يبيّن لنا منهجه في إيراد الشواهد الشعرية، فقد رأيته

(13) مجلة العرب، س 5، 5/ 479.

يذكر بعضها، ولم أتبيّن الفرق بين ما ذكر وما حذف. ولم يذكر لنا أيضاً منهجه في رجوعه إلى المصادر الأخرى، وقد تبيّنت أنه اعتمد على اللسان فيما يشكل من ألفاظ التاج وأكبر ظني أنه استعان ببعض أجزاء من الطبعة الكويتية للتاج؛ لأنه صحّح ألفاظاً كما صححتها تلك الطبعة. ولم أرَ فيه زيادة على ما في التاج.

4 ـ وقد رأيته في عمله حذف الضبط اللفظي بالنظائر في الأفعال والأسماء، من نحو قوله: من باب ضرب أو نصر، أو هذا اللفظ مثل سبب أو عنب، واكتفى بضبط القلم. وضبط القلم لا يسلم من سهو النقل، وأخطاء الطباعة، مع أن فيه تقصيراً؛ إذ المراد من تمثيل الفعل بفعل آخر الدلالة على حركة عين الماضي وعين المضارع، والأستاذ يذكر الماضي ويضبطه وحده ويُغفل المضارع. وسأذكر الأمثلة في هذا وما يأتي بعده من مادة واحدة، هي مادة (ع ر ب). وذلك مثل: عَرِب كفرح، إذا نَشِط، وعَرَب كضرب، بمعنى أكل، فقد حذف الفعلين الممثل بهما، ففاتت معرفة عين المضارع. ومثال التقصير في الأسماء أنه ذكر العُرْب، وهو الجيل المعروف من الناس، بضم فسكون، بضبط القلم، وفي الأصل أنه قُفْل وجَبَل، فليس في كتاب الأستاذ التليسي عَرَب كجبل في أول المادة حيث يشرح اللفظ ويُذكر ضبطه. ويحذف في أحيان الضبط بالحرف فيقصّر أيضاً. ومن ذلك أن ذكر أن جمع عَرُوب ـ وهي المرأة المتحببة إلى زوجها ـ عُرُب، وفي الأصل أنه بضم فسكون وبضمتين.

ـ وقد وجدته يحذف من التقييد والإيضاح والألفاظ ما لا يُستغنى عنه، وما لا يتضح وجه حذفه. ومن ذلك أن العَرَب؟! الماء الكثير الصافي، وتكسر راؤه، فحذف زيادة: وهو الأكثر، أي كسر الراء، وحذف أنه يسمى العُرْبُب كقنفذ. ومن ذلك أنه قال: عَروبة: يوم الجمعة، يوم العروبة، هكذا بلا إيضاح، وفي الأصل: عروبة بلا لام، وباللام، كلتاهما ليوم الجمعة، وفي الصحاح: يوم العروبة، بالإضافة، فبيّن أنه يكون بغير إضافة، وتدخله اللام،

وتفارقه، ويكون بالإضافة أيضاً، أما نص النفيس فلا يدل إلا على أنه في غير الإضافة يكون بغير اللام. وحذف: عَرِب الرجل: أُتْخِم، وعَرِبت معدته: فسدت. ولم أدرِ وجه حذف هذا. وذكر قولهم: ما بالدار عريب ومُعْرِب؛ وحذف أنه لا يقال إلا في النفي، وهذا قيد لا غنى عنه.

6 ـ ووجدت الاختصار فيه في أحيان يضيّع المقصود، أو يُخلّ بالسياق. نحو أنه حذف في المادة التي معنا قوله: قال أبو زيد الأنصاري، ثم أثبت لفظ: قال، بعد قليل، والمقصود أبو زيد. ومن ذلك أنه قال: والإعراب كالعِرابة: الجماع، والإعراب عند الأزواج، وهو ما يُستفحش من ألفاظ النكاح والجماع. وفي الأصل: والإعراب كالعرابة: الجماع، قال رؤبة يصف نساءً جمعن العفافَ عند الغرباء، والإعرابَ عند الأزواج، وهو ما يُستفحش من ألفاظ النكاح والجماع. فذكر قوله: والإعراب عند الأزواج، على أنه مبتدأ، وهو معطوف في سياق الأصل على لفظ العفاف، ولا معنى له في سياق النفيس لأن فيه تكراراً، وقد وضّح ذلك العطف في قوله: وهو.

7 ـ ومن عيب النفيس أنه يكرر عبارات مشياً وراء الأصل، وعذر صاحب التاج أنه ينقل عن مراجع مختلفة، ويذكر الشروح في أكير من سياق، ويعيد ما ذكره في الشرح في المستدرك على القاموس، ليبيّن ما فاته وإن سبق ذكره في الشرح. ومن أقل القليل في حسن الاختصار تجنب التكرار. ومثال ذلك أنه كرر لفظ: أعرب بحجته؛ أي أفصح بها ولم يتَّق أحداً. ولفظ: تعريب الاسم الأعجمي أن تتفوه به العرب على منهاجها، هذا مع أن التاج قال فيه: وقد ذكرناه.

8 ـ ووجدته التزم في الغالب حذف الأحاديث النبوية، مع أن حذفها ربما فوّت عليه فوائد. ومن ذلك أنه حذف حديث: فاقْدُروا قَدْرَ الجارية العَرِبة، ففاته لفظ العَرِبة مثل فَرِحة، وهي الحريصة على اللهو. وحذف حديث: الثيب تعرِّب عن نفسها، في رواية، وهو وإن ذكر عرّب الكلام تعريباً، بمعنى بيّنه،

وعرّب عنه لسانه ـ قد فاته هذا الأسلوب، وهو عرّب عن نفسه، ووجدته في أحيان يذكر اللفظ الشاهد من الحديث، ولا يشير إلى أنه حديث، فقد أخلى كتابه من قوله: في الحديث، أو جاء في الحديث، فلا يعرف القارئ حقيقة العبارة المحصورة بين قوسين. هذا ولفظ حديث عندهم في أحيان يشمل أقوال الصحابة والتابعين، بل أقوال المشركين وغيرهم إذا كان في الحديث قصة أو حوار. وقد ذكر في المقدمة أنه حافظ محافظة صارمة على تفسير ألفاظ القرآن الكريم لتمكين الراغبين في فهم المصطلح الإسلامي من الرجوع إليه. أقول: وألفاظ الحديث النبوي أيضاً من المصطلح الإسلامي.

9 ـ ووجدت فيه أخطاء لم أدرِ أترجع إلى الطباعة أم إلى النقل، وكتابُ لغةٍ كهذا يكثر فيه الضبط وتتشابه الألفاظ والصيغ وتتزاحم. كان يحتاج مزيداً من التصحيح والعناية والتتبّع، بل مزيداً من السعة في الطباعة، إذ رأيت المادة مرسلة بغير تفصيل في الفقرات يميّز المعاني، ويبيّن سياق الكلام، وتغيّر الأغراض. ومن قصور الطباعة أنها لم تظهر المدة على الألف، فالتبست بعض الألفاظ مثل: هيآتهم. ومن أخطاء الطباعة أو النقل: تزوج بالعروب، اسم للمرأة المتحجبة إلى زوجها، والصواب: المتحببة. ومنها: فأما العروب فجمع عروب، والصواب: فأما العُرُب فجمع عريب. ومنها: والتعريب تمريض العَرَب، ضبطه بفتحتين، والأصل: تمريض العَرِب كفَرِح. وبعض الأخطاء في التاج ينتقل إلى النفيس، نحو: الاسم الأعجمي أن يتفوه به العرب على منهاجها، وأعربته العرب وعرّبته إذا تفوه به العرب على منهاجها، وذلك في موضعين، وهو بيّن الخطأ؛ لأنه أنث الضمير في منهاجها، فحقه أن يؤنث الفعل في تتفوه وتفوهت، وقد جاء في أول المادة أن لفظ العرب مؤنث.

10 ـ ولم يكن من المناسب أن تخلو مقدمة الكتاب من أن يطلب واضعه من أهل العلم أن يسدّدوه، وأن يهدوا إليه ما قد يكون قصّر فيه، أو غَفَل عنه، وأن يرشدوه إلى ما يرونه سبيلاً إلى الارتقاء بالعمل، والتقدم به إلى الإحسان

والإتقان، فما يخلو عمل من تقصير، ومواضع تقتحمها العين. أو تَنِدّ عن الخاطر، خاصة في عمل كبير الحجم، هو معجم يُراد له أن يحوي صفوة المتن اللغوي. وجعل الأستاذ مكان ذلك أن وصف عمله بأنه لو قامت به مؤسسة رسمية لأنفقت عليه الآلاف ولأسست له اللجان، والمعهود أن تؤسس اللجان، وتقوم المؤسسات، على تأليف أو تحقيق، لا على اختصار كتاب.

والله أعلم بالصواب .

* * *

المراجع

- **تاج العروس**، من جواهر القاموس، لمحمد بن محمد الزَّبيدي (1205هـ)، المطبعة الخيرية، القاهرة، 1307هـ. وطبعة وزارة الإرشاد بالكويت، تحقيق جماعة، بدءاً من 1385هـ/ 1965م.
- **تاريخ الجَبَرْتي = عجائب الآثار**، في التراجم والأخبار، لعبد الرحمن بن حسن الجَبَرْتي (1237هـ)، تحقيق جماعة، لجنة البيان العربي، القاهرة 1965م.
- **تاريخ نشر التراث (مدخل إلى)**، لمحمود الطناجي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1405هـ/ 1984م.
- **الجاسوس**، على القاموس، لأحمد فارس الشدياق (1304هـ)، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، 1299هـ.
- **دراسات في القاموس المحيط**، لمحمد مصطفى رضوان، الجامعة الليبية، بنغازي، 1393هـ/ 1973م.
- **الصحاح**، لإسماعيل بن حماد الجوهري (حدود الأربعمائة)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، 1407هـ/ 1987م.
- **فهرس الفهارس والأثبات**، ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، لعبد الحي بن عبد الكبير الكتاني (1382هـ)، بعناية إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2 1402هـ/ 1982م.

- **القاموس المحيط**، لمحمد بن يعقوب الفيروزباذي (817 أو 816هـ)، بولاق، القاهرة، 1289هـ.
- **الكتاب المطبوع بمصر في القرن التاسع عشر**، لمحمود الطناحي، دار الهلال، القاهرة، 416هـ/ 1996م. ضمن سلسلة كتاب الهلال.
- **مجلة العرب**، صاحبها حمد الجاسر، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (911هـ)، تحقيق جماعة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1361هـ.
- **المعجم العربي**، نشأته وتطوره، لحسين نصار، دار مصر، القاهرة، ط2، 1968م.
- **معجم المطبوعات العربية والمعرّبة** ليوسف سركيس، مطبعة سركيس، القاهرة، 1346هـ/ 1928م.
- **مقدمة الصحاح**، لأحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، 1407هـ/ 1987م.
- **النفيس**، من كنوز القواميس، لخليفة محمد التلّيسي، الدار العربية للكتاب، طرابلس/ تونس، 2001م.



إن اللغة العربية من اللغات الإنسانية الراقية لسعة آفاق معانيها، وكثرة مفرداتها، وسموها على غيرها من اللغات، فهي لغة خالدة، إذ كرمها الله تعالى بأن أنزل القرآن الكريم بها، وقد أتيح لها «من الظروف والعوامل ما وسَّع من طرائق استعمالها، وأساليب اشتقاقها، وتنوع لهجاتها، فانطوت من هذا كله على محصول لغوي، لا نظير له في لغات العالم»[1].

(1) انظر: دراسات في فقه اللغة، د. صبحي الصالح ص292.

وشكلت الشواهد الشعرية قسماً مهماً من تراثنا اللغوي عامة، والنحوي والصرفي منه بخاصة، فقد اتُّخِذَتْ أساساً في التقعيد، وحولها دارت اختلافات النحاة في مذاهبهم النحوية المختلفة، وإليها العودة في كثير من الأحيان كلما أشكل أمر نحوي، أو تعددت وجهات النظر فيه، وهي فضلاً عن ذلك تؤلف جزءاً مهماً من تراثنا الأدبي والحضاري، ولا ريب؛ فقد نُقل عن ابن عباس ﷺ قوله: «إذا قرأتم شيئاً من كتاب الله فلم تعرفوه، فاطلبوه في أشعار العرب، فإن الشعر ديوان العرب»[2]، لأنه مرآة نرى من خلالها كل ما نريد معرفته عن حياة العرب قبل بزوغ فجر الإسلام سواء أكانت سياسية، أو اجتماعية، أو اقتصادية.

واهتم الباحثون من علماء العرب ـ القدامى والمُحدَثون ـ في تتبع ما جمع منه سماعاً أو تدويناً، وبخاصة ما يتعلق منه في التقعيد النحوي والصرفي عندما يكون حجة ودليلاً على إثبات مسألةٍ ما، وزيادة في الحيطة والحذر، فقد اشترط بعضهم شروطاً ـ قد يكون بعضها شديداً ـ فرضَ توفرَها في أي شاهد حتى يجوز الاستدلال به، منها:

- أن يكون قائله معروفاً، وإن لم يكن كذلك، فيجب أن يروى عن الثقات.
- أنْ يكون قائله قد عاش في حقبة زمنية لا تتجاوز منتصف القرن الثاني الهجري.
- أن يكون قائله منتسباً إلى قبائل بعينها، قد عاشت في حدود جغرافية محددة[3].

وتوالى الباحثون ـ على مر العصور ـ في مناقشة تلك الشروط بين مؤيد لها، ورافض، فالمؤيدون رأوا فيها زيادة حرص على اللغة، وحفظاً لها من

(2) العمدة لابن رشيق، 1: 3.

(3) انظر بحثنا: الاستشهاد بشعر المولدين، عند النحويين، بين الرفض والقبول، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، العدد (15)، ص385، وما بعدها.

اللحن والدخيل، لاختلاط العرب بالأعاجم الذين دخلوا الإسلام بعد انبلاج نوره.

أما الرافضون لتلك الشروط ـ أو لبعضها ـ فقد رأوا فيها تعسفاً، وقد لا تخلو من نوازع نفسية، أو اجتماعية، أو عصبيات قبلية[4].

ولا يعني هذا أنهم يحتجون بالشواهد على علاتها، فقد اتفقوا على وضعها في ميزان النقد[5]، والتحقيق[6]، خشية أن تكون بعض مفرداتها قد أصابها التحريف، أو التصحيف، أو أنها صُنِعَتْ، أو طُوِّعَتْ، لتكون دليلاً يوافق ما ذهب إليه بعضهم لإثبات وجهة نظره في مسألة نحوية، أو صرفية، أو لغوية، وقد تكون هناك أسباب أخرى غير ما ذكرنا، منها المكابرة، أو حب الشهرة، أو استغلال الجاه الاجتماعي، أو السياسي، أو المكانة العلمية.

والشواهد التاريخية التي ذكرها مؤرخو الأدب واللغة تؤيد ذلك، ولا يسع المجال لذكرها.

وقد ذخر تراثنا اللغوي بمؤلفات اهتمت بالنقد والتحقيق العلمي والموضوعي ـ قديماً وحديثاً ـ منها على سبيل المثال لا الحصر:

1 ـ (التنبيه على حدوث التصحيف) لحمزة بن الحسن الأصفهاني (ت 360هـ)[7].

(4) انظر المصدر نفسه، ص383، وما بعدها.

(5) يقال: نقدت الدراهم، وانتقدتها، إذا أخرجت منها الزيف، وناقدت فلاناً: إذا ناقشته في الأمر، انظر: الصحاح، 2: 544، (باب الدال، فصل النون).

(6) التحقيق في اللغة: إثبات الشيء وإحكامه وتصحيحه، تقول: حققت الأمر، وأحققته: إذا أثبته، وصرت منه على يقين، أو: من حق الشيء، إذا ثبت صحيحاً، أو: إثبات القضية، أو المسألة بدليلها.

انظر: الصحاح، 4: 461، (باب القاف، فصل الحاء)، واللسان 11: 333 (حقق)، وكتاب التعريفات ص55.

(7) تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين ـ بغداد 1967م.

ومحمد أسعد طلس ط1، دمشق، 1968م. ط2، دار صادر، بيروت 1992م.

2 ـ (بقية التنبيهات على أغلاط الرواة). لعلي بن حمزة البصري (ت 375هـ)[8].

3 ـ (التصحيف والتحريف)، لأبي الحسن بن عبد الله العسكري (ت 382هـ)[9].

4 ـ (إصلاح غلط المحدثين)، لأبي سليمان الخطابي (388هـ)[10].

5 ـ (بحوث ومقالات في اللغة) د. رمضان عبد التواب[11].

6 ـ (شواهد سيبويه من المعلقات في ميزان النقد)، د. عبد العال سالم مكرم[12].

7 ـ (قراءة في النصوص التراثية إشكاليات وضوابط) د. محمد خليفة الدناع[13].

إنّ سبيل أهل اللغة في إنعام النظر في الشواهد عامة ـ شعرية، أو نثرية وسبر غور مرادها، والتثبت من دلالتها ـ كسبيل علماء الفقه، والحديث في علم الرجال الذي يعنى بالدراسة الشاملة للرواة والمحدثين، فلا غرابة في أن نسير على سَنَنهم، ونستفيد من تجاربهم حتى نصل بما آتانا الله تعالى من فكر ونظر ـ إلى الإلمام ببعض الحقائق العلمية بالتحليل والتحقيق، لأن البحث في علمي النحو والصرف لم يتوقف منذ نشأتهما، علماً أن العلمين المذكورين كانا متداخلين عند العلماء القدامى، وإن نشأة النحو منذ نشأته الأولى إلى اليوم ـ كانت في رحاب القرآن، وبوحي من قدسيته، صيانة له من فساد الألسنة وتكسرها[14].

---

(8) تحقيق د. خليل إبراهيم العطية، ط1، مطابع دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1991م.

(9) تحقيق عبد العزيز، أحمد، القاهرة، 1963م.

(10) حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي.

(11) ط1، الناشر، مكتبة الخانجي، القاهرة 1406هـ ـ 1986م.

(12) ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت 1407هـ ـ 1987م.

(13) ط1، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس 1994م.

(14) انظر: النحو وكتب التفسير، د. إبراهيم عبد الله رفيدة، 1: 9.

وسأحاول ـ بعون الله وتسديده ـ مناقشة بعض ما لفت نظري من الشواهد الشعرية التي احْتُجَّ بها في التقعيد النحوي والصرفي، مساهمة مني في إثراء البحث اللغوي وسيكون ذا طبيعة تاريخية، مع الاعتراف بأن نحاتنا السابقين قد أبلوا أحسن البلاء في هذا المضمار، وقد تضافرت جهودهم على خدمة اللغة العربية من أنحاء شتى، وإن تقاربت حيناً، وتباعدت حيناً آخر، فإن أكن قد أصبْتُ ما قصدته، فهذا توفيق الله عز وجل وتسديده، وإن لم أصب، فهذا وسع تفكيري واجتهادي.

مضارع الفعل الذي فاؤه واو

إنّ الفعل الماضي المجرد على زنة (فَعَل) من المثال الذي فاؤه (واو) ـ يأتي مضارعه مكسور العين، محذوف الفاء، وذلك مثل: **وَعَدَ ـ يَعِد، ووَزَن ـ يَـزِن، وَوَرد ـ يَـرِد، ووَجَـد ـ يَـجِـد**، وأصـلـهـا: **يَـوْعِـد، ويَـوْزِن، ويَـوْرِد، ويَوْجِد**[15]، فاستنتج علماء النحو والصرف قاعدة صرفية مفادها: **«أن الواو إذا وقعت بين ياء مفتوحة وكسرة حذفت وجوباً»**[16]، لأجل التخفيف، وهو ما يسمى: الإعلال بالحذف، وقد أجمع على ذلك، إلا أنهم اختلفوا في مضارع (وجد)، حيث رويت هذه اللفظة بضم الجيم في الغالب من كتب التراث اللغوي في بيت شعر نُسِبَ في بعضها، لشاعريْن مختلفيْن في القبيلة والعصر، ولم يُنْسَب في المصادر الأخرى، والبيت هو ـ كما في رواية ديوان جرير[17]:

لو شِئْتِ قد نَقعَ الفُؤادُ بمَشْرب   يَدَع الحمائمَ لا يَجِدْنَ غليلا

---

(15) انظر على سبيل المثال: سر صناعة الإعراب 2: 596، والمنصف 180، والمفتاح في الصرف 41، وشرح ابن يعيش، 10: 60.

(16) انظر: شرح شذور الذهب لابن هشام الأنصاري ص26.

(17) انظر: شرح ديوان جرير، لمحمد بن إسماعيل الصاوي 453، إلا أن هذا البيت، بل القصيدة كلها، غير موجودة في ديوان جرير بشرح: محمد بن حبيب، تحقيق: نعمان محمد أمين. ولم أقف على القصيدة والبيت مثار البحث، في نقائض جرير والفرزدق، تحقيق: محمد إبراهيم، ووليد محمود، المجمع الثقافي، أبو ظبي.

وقبلَه ـ وهو مطلع لقصيدة يهجو فيها الفرزدق:

لـم أرَ مـثـلَـكِ يـا أُمـامَ خَـلـيـلا　　أنـأى بـحـاجـتـنـا وأحـسـن قِـيـلا

هكذا ضُبط الفِعل **يَجِذن** ـ بكسر الجيم ـ في ديوان جرير، وقد أكد **السيرافي** ذلك بقوله: «**وروي يَجِذن ـ بالكسر ـ في البيت**»[18].

إلا أن كتب التراث اللغوي توالت أكثرها ـ على رواية **يَجدن** ـ بضم الجيم، وزعم بعضها أنها لغة بني عامر، وفي هذه اللفظة دون مثيلاتها من المثال، واختلفت مع رواية الديوان في بعض كلمات البيت ـ مثار البحث، كما سنفصل القول في ذلك.

وقبل أن نناقش الخلاف في رواية البيت، والكلمة مثار البحث، لا بد أن نعرف أن كتب التراث اللغوي ـ كما أسلفنا ـ اضطربت في نسبته، فبعضها نسبه إلى **جرير**، وآخر إلى **لبيد بن ربيعة العامري**، وأخرى صمتت فلم تنسبه، وسأذكُر كُلاً على حدة. وما ذكر فيها من تفصيل صرفي، مراعياً فيها الترتيب الزمني ـ بما لدي من مصادر.

أولاً ـ المصادر التي نسبت البيت إلى جرير:

1 ـ (**ليس في كلام العرب**)، لأبي عبد الله الحسن بن أحمد، المعروف بابن خالويه (ت 370هـ) فقد ذكر أن ضم عين المضارع ما فاؤه **واو**، ليس في كلام العرب، إلا أنه استثنى فعلاً واحداً وهو: **وجَد**، حيث ضمت عين مضارعه، ثم احتج على ذلك بالبيت[19].

2 ـ (**التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية**) للحسن بن محمد بن الحسن الصغاني (ت 650هـ)، واتفقت رواية البيت فيه مع رواية ديوان جرير، وضبطت عين الفعل **يَجدن** ـ بالكسر.

(18) انظر: شرح شواهد الشافية لعبد القادر البغدادي 4: 53.

(19) انظر: (ليس في كلام العرب) ص4، وروايته: (بشرية) بدل (بمشرب)، و(تدع الصوادي) بدل (يدع الحمائم).

وقد ذكر أن **يجُد** ـ بضم الجيم ـ لغة في **يَجِد**، ولم يشر إلى أصحاب هذه اللغة، كما أنه صحح نسبة البيت بقوله: «**وليس البيت للبيد. وإنما هو لجرير**»[20]، وبهذا يشير إلى أن الجوهري في الصحاح نسبه إلى لبيد العامري[21].

3 ـ **(لسان العرب)** لابن منظور (ت 711هـ)، وقد اضطرب في قائله، فقد ذكر في **(نقع)** ـ أن قائله جرير، وروايته:

لو شئتِ قد نقعَ الفؤاد بشربةٍ   تدَع الصوادي لا يَجِدْن غليلا[22]

فضبط حرف الجيم في **يجدن** ـ بالكسر، فلا شاهد فيه فيما نحن بصدده، ولا أدري أذلك الضبطُ من عمل المحققين أم من ضبط النسخة المعتمدة؟

وفي **(وجد)** يشير ابن منظور إلى أنه مضارع **وجَد** هو **يَجِد** ـ بكسر الجيم، وإنّ ضمها لغة عامرية في هذه اللفظة وحدها دون سائر أخواتها، إذ يقول: «وجد مطلوبه، والشيء يَجِده وجوداً، ويَجُده ـ بالضم ـ لغة عامرية لا نظير لها في باب المثال، قال لبيد، وهو عامري:

لو شئتِ...   لا يَجدن غليلا[23]

فضبط حرف الجيم بالضم لأن الشاهد فيه.

ونقل عن ابن بري أن الشعر لجرير، وليس للبيد[24].

4 ـ **(مغني اللبيب عن كتب الأعاريب)** لابن هشام الأنصاري (ت 761هـ).

---

(20) انظر: التكملة 2: 356 (وجد).

(21) انظر: الصحاح، 2: 547، (باب الدال فصل الواو)، وروايته: (بشربة) بدل (بمشرب)، و(تدع الصوادي) بدل (يدع الحمائم).

(22) انظر: اللسان المجلد العاشر، 14: 266.

(23) انظر: اللسان، المجلد العاشر، 15: 570 (وجد).

(24) انظر: المصدر نفسه والصفحة.

لم يستشهد ابن هشام بالبيت الذي نسبه إلى جرير ـ على ضم الجيم، فلم يتطرق إلى الموضوع الذي نحن بصدده، لا من قريب ولا من بعيد، بل جعله شاهداً على ورود جواب (لو) الماضي مقروناً بـ(قد)، وعده غريباً[25].

5 ـ **(شرح التصريح)** للشيخ خالد الأزهري[26].

ثانياً ـ المصادر التي نسبت البيت إلى لبيد بن ربيعة العامري:

1 ـ **(صحاح اللغة وتاج العربية)** لإسماعيل الجوهري (ت393هـ): لم يذكر الجوهري حكم عين مضارع المثال، كما يفعل في كثير من المسائل اللغوية التي يشير من خلالها إلى القواعد النحوية والصرفية، ولكنه ذكر الوجهين ـ أعني: كسر عين مضارع المثال، وضمه، ونسب ضم العين إلى بني عامر، وأفرد هذه اللفظة دون أخواتها في باب المثال، إذ يقول: «وجَدَ مطلوبَه يَجِده وجوداً، ويجُدُه أيضاً ـ بالضم ـ لغة عامرية، لا نظير لها في باب المثال، قال لبيد، وهو عامريّ: لو شئتِ. . .»[27].

مر أن **الصَّغاني وابن بري** قد رفضا نسبة البيت إلى لبيد، ونسباه إلى جرير[28].

2 ـ **(شرح الشافية)** لرضيّ الدين الاسترابادي:

قال الرضيّ ـ بعد قول ابن الحاجب: **(ووَجَد يَجُد: ضعيف)** ـ **«هي لغة بني عامر، قال لبيد بن ربيعة العامري: لو شئتِ. . .**

---

(25) انظر: مغني اللبيب، ص358.

(26) انظره في 2: 366.

(27) انظر: الصحاح 2: 547 (باب الدال فصل الواو)، وروايته: (بشرية) بدل (بمشرب) و(تدع الصوادي)، بدل (يدع الحمائم).

(28) انظر: التكملة والذيل والصلة 2: 356 (وجد)، ولسان العرب المجلد العاشر، 15: 570 (وجد).

يجوز أن يكون أيضاً في الأصل عندهم مكسور العين، كأخواته، ثم ضم بعد حذف الواو.

ويجوز أن يكون ضمه أصلياً حذف منه الواو لكون الكلمة بالضمة بعد الواو أثقل منها بالكسرة بعدها»[29].

وقد رفض عبد القادر البغدادي توجيه الرضي في جواز أن تكون الضمة أصلية بقوله: «**يردّه مجيء الكسر في هذه الكلمة**»[30].

ثالثاً ــ المصادر التي لم تنسب البيت:

1 ــ ورد البيت في كتابَي ابن جنّي: (سر صناعة الاعراب)، و(المنصف في شرح التصريف): ورواية البيت في الكتابيّن:

لو شئتِ قد نقَع الفؤاد بشربة ... تدع الحمائم لا يَجُدْنَ غليلا[31]

ذكر ابن جني أن عين مضارع المثال مكسورة، وفاؤه محذوفة، وعَدَّ ذلك أصلاً مُطَّرداً، ثم قال: «فأما قول بعضهم: لو شِئت... لا يَجدن ــ بضم الجيم، فلغة شاذة غير معتد بها، لضعفها، وعدم نظيرها، ومخالفتها لما عليه الكافة مما هو بخلاف وضعها[32].

ويجيب ابن جني على سؤال افترضه. بقوله: «فإن قال قائل: لَمَ كان باب (**فَعِل يَفْعَل**) وباب (**فَعَل يَفْعِل**)؟

قيل: لأنهم أرادوا أن تخالف حركة العين في المضارع حركتها في الماضي، لأن كل واحد منهما بناء على حياله، فجعلوا مضارع **فَعِل**: **يَفْعَل**، ومضارع **فَعَل** ــ في أكثر الأمر **يَفْعِل**، لمقاربة الكسرة الفتحة، واجتماعهما في

---

(29) انظر: شرح الشافية، للرضي، 1: 132 ــ 134.

(30) شرح شواهد الشافية 4: 55.

(31) رواية البيت فيهما مختلفة عما في ديوان جرير في الكلمتين: بشربة، تدع.

(32) انظر: سر الصناعة، 2: 596.

مواضع كثيرة. . . ، فأما قول الشاعر: لو شئت. . . يجدن ـ فشاذ، والضمة عارضة، ولذلك حذفت الفاء، كما حذفت في **يَقَع**، و**يَزَع**، وإن كانت الفتحة هناك، لأن الكسر هو الأصل، وإنما الفتح عارض»[33].

ونحن نتساءل، لماذا يعد الفتح عارضاً في (**يقع**)، وأمثالها، ولا يقال أنها شاذة، وفي (**يَجُد**) يقال: الضمة عارضة، وتعد شاذة؟، وعلى الحذف مشتركة.

فلا بد للباحث أن يتأمل في هذا، ونشير إلى أن بن جني لم يشر في كتابِهِ إلى أن ضم الجيم في **يَجُد** هي لغة قوم بعينهم.

2 ـ (الممتع في التصريف) لابن عصفور الإشبيلي:

ذكر **ابن عصفور** المسألة في موضوعين، وأشار فيها إلى أن القياس في مضارع **فَعَل**: **يَفْعِل** ـ بكسر العين، إلا أنه استثنى لفظة (**يَجُد**)، وعدّها شاذة، ولم ينسب اللهجة إلى أية قبيلة، إذ يقول: «وشذَّ من **فَعَل** الذي فاؤه واو ـ لفظة واحدة، فجاء مضارعها على **يَفْعُل** ـ بضم العين، وهي: **وجَد يَجُد**، فحذفت الواو، لكون الضم هنا شاذاً والأصل الكسر، فحذفت الواو كما حذفت مع الكسرة، وعلى ذلك قوله: **لو شئتِ. . . يَجُدن غليلا**»[34].

يعني أن موجب حذف الواو هو وقوعها ساكنة بين فتح وكسر لتخفيف اللفظ، أما إذا كانت العين مضمومة، فلا يوجب الحذف، أي: تكون يَوجُد، إذ يقول: «إن وقوع الواو بين ياء وضمة لا يوجب الحذف بدليل قولهم في مضارع (وَطُؤ)، و(وَضُؤ): (**يَوْطُؤ**)، و(**يَوْضُؤ**)، فلا يحذفون، فأما حذفهم في **يَجُد**، فلأن **يَجُد** شاذ، والضم فيه عارض، فحذفت فيه الواو، كما حذفت في (**يَضَع**)»[35].

(33) انظر: المنصف، ص180.

(34) انظر: الممتع 1: 177، ومن الملاحظ أن رواية البيت فيه مختلفة عما في ديوان جرير في الكلمات، بشربة، تدع الصوادي.

(35) انظر: المصدر نفسه، 2: 428.

ولـم يسمِّ ابن عصفور القبيلة التي انفردت في عين مضارع المثال في لفظة واحدة ـ كما مرّ، حيث يقول: «ألا ترى أنهم لما شَذّوا من ذلك في حرف واحد فجاؤوا به على **يَفْعُل** حذفوا الواو، فقالوا: **وجَد يَجُد**، قال الشاعر: لو شئتِ. . .»[36].

3 ـ (شرح المفصّل) لابن يعيش:

لم يختلف ابن يعيش في شرحه عن المصادر الأخرى في قياس مضارع **فَعَل**: **يَفْعِل** ـ بكسر العين، حيث يقول: «مضارعه يلزم **يَفْعِل** ـ بكسر العين، سواء في ذلك اللازم والمتعدي، ولا يجيء منه **يَفْعُل** ـ بضم العين، كما في الصحيح، نحو: **قَتَل يَقْتُل، وخَرَج يَخْرُج**، كأنهم أرادوا أن يجري الباب على نهج واحد في التخفيف بحذف الواو، وهو إعلال ثان، بأن منع ما جاز في غيره من الصحيح. . .»[37].

ثم يردد ابن يعيش كلام سيبويه بتصرف فيه، إلا أن ما يلفت النظر هو قوله ـ بعد كلام سيبويه: «وأنشد: لو شاءَ قد نَقع. . .»[38].

من غير أن يفصل بين ما نقله عن سيبويه، وبين بيت الشعر. فهل يا ترى كلمة (أنشد) تعود إلى سيبويه أم إلى قائل البيت؟، علماً أن سيبويه لم يذكر البيت في كتابه[39].

4 ـ شرح الشافية، لأبي الحسن الجارْبَرْدي:

قال ابن الحاجب في الشافية: «**وَوَجَدَ يَجُد**: ضعيف»، قال الجاربردي: «أي: عين المضارع في معتل الفاء، لئلا يلزم إثبات الواو، لارتفاع العلة

---

(36) انظر: المصدر نفسه، 2: 427.

(37) انظر: شرح المفصل 10: 60.

(38) انظر المصدر نفسه والصفحة، وروايته (شاء) بدل (شئت)، (تدع) بدل (يدع).

(39) انظر: الكتاب 4: 341.

الموجبة للحذف، وهو وقوعه بين ياء وكسرة، فيلزم واو بعده ضمة، وهو مستثقل، ووَجَدَ يَجُد ـ بالضم ـ ضعيف، وهي لغة بني عامر، قال قائلهم: لو شئتِ. . . يَجُدن. . . ، والفصيح فيه الكسر[40].

5 ـ (توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك) لابن أم قاسم المرادي:

أشار المرادي إلى أن الإعلال بالحذف ينقسم في قسمين: مقيس، وشاذ، وعد ضم عين مضارع (وجَد) شاذاً، والقياس عنده كسرها، أما مضارع المثال المفتوح العين أو مضمومها نحو: (يَوْجَل)، و(يَوْضُؤ) ـ فإنها لا تُحذف فاؤهما وهي الواو، وقد أشار المراديّ إلى أنّ يَجُد، لغة عامرية، وفي هذه اللفظة لا غير، إذ يقول: «إلا ما شَذّ من قول بعضهم: يَجُد، قال الشاعر: لو شئتِ. . . يَجُدْن. . . ، وهي لغة عامرية»[41].

6 ـ شرح الأشموني على ألفية ابن مالك (فصل في الإعلال بالحذف):

عَدّ الاشموني ضم حرف الجيم في (يَجُد) ـ شاذاً، إذ يقول: «وشذّ قول بعضهم في مضارع وجَد: يَجُد. ومنه قوله: لو شئتِ. . . يَجُدْن. . . ، وهي لغة عامرية»[42].

وفي شرح الشواهد للعيني: «والشاهد في (يجدن) ـ بضم الجيم، فإنه لغة عامرية»[43].

مما تقدم أن جميع كتب التراث اللغوي لم تمثل إلا بالفعل (يَجد) دون

(40) انظر: شرح الشافية، للجاربردي ـ بتحقيقنا ـ قسم التحقيق 66 ـ 67، وروايته (بشربة) بدل (بمشرب)، و(تدع الصوادي) بدل (يدع الحمائم).

(41) انظر: توضيح المقاصد المجلد الثالث 1631، 1632، وروايته كما في المصدر السابق.

(42) انظر: شرح الأشموني 2: 654 ـ 655، وكما فيما سبق من المصادر فقد اختلف الكلمات (بشربة، تدع الصوادي) عن رواية ديوان جرير.

(43) انظر: شرح الشواهد في حاشية شرح الأشموني، 2: 655.

مثيلاته من المثال، ويظهر لي أنهم اتكؤوا على ما ذكره سيبويه بأن قوماً قد «**قالوا: وَجَد يَجُد، ولم يقولوا في يفعل: يَوْجُد، وهو القياس، ليعلموا أنه أصله: يَجِد**»[44].

فسيبويه لم يسمِّ أهل هذه اللهجة، كما أنه لم يستشهد بالبيت الذي مر ذكره، واختلفوا في نسبته، فالقياس عند سيبويه كسر حرف الجيم، والضم خلافه.

أما ابن السراج فقد ذهب إليه سيبويه في هذه المسألة، ونفى أن يجيء عين مضارع المثال مضموماً، إذ يقول: «ولا يجيء في هذا الباب **يَفْعُل** ـ يحذف الواو في **يَعُد**، لوقوعها بين ياء وكسرة، . . . وقال بعضهم: **وَجَد، يَجُد**، كأنهم حذفوها من **يَوْجُد**»[45]، ولم يسمِّ هذا البعض، ولا بيت الشعر. أمّا عبد القاهر الجرجاني، فقد مرّ على لفظة **وجَد يَجُد** سريعاً، إذ قال: «**وَجَد يَجُد** ـ لغة عامرية»[46]، ولم يزد على ذلك.

وقد وقفنا على مصطلحات عدة في أثناء البحث تداولها العلماء نتيجة استقرائهم القاعدة الصرفية، ووفق قناعة كل منهم بهذا الاستقراء، ولم يلتزموا تعبيراً مُعيّناً، وهذه المصطلحات هي: **خلاف القياس، وشاذ، وضعيف، أو (ضَعُف)**، ورأينا التعريف بهذه المصطلحات ـ زيادة في الفائدة ـ قبل أن نصل إلى ما تطمئن إليه النفس في هذه المسألة.

أولاً ـ القياس:

عند أهل اللغة، هو قولك: «**قِسْتُ الشيء بالشَيْء: قَدَّرته على مثاله**»[47]. أما عند علماء أصول النحو، فإنه يعني: «**حمل غير المنقول على**

(44) انظر: الكتاب، 4: 341.

(45) انظر: الأصول في النحو 3: 108.

(46) انظر: المفتاح في الصرف ص41.

(47) انظر: الصحاح 3: 968 (باب السين، فصل القاف) وكتاب التعريفات 190 ـ 191.

المنقول، أو تقدير الفرع بحكم الأصل، أو حمل فرع على أصله لِعلّة، وإجراء حكم الأصل على الفرع، أو إلحاق الفرع بالأصل بجامع»[48].

وعند المُحْدَثين: «إلحاق ما لم يسمع من العرب بذاته بما سمع عنهم النطق بنوعه في حكم ثبت لهذا النوع بطريق الاستقراء، أو محاكاة العرب في طرائقهم اللغوية، وحمل كلامنا على كلامهم»[49].

ثانياً ـ الشاذ:

قال الجوهري: «شَذَّ عنه، ويَشِذّ شُذُوذاً: انفرد عن الجمهور، فهو شاذ، وأشَذَّه غيره»[50].

وقال ابن جني: «شَذَّ الشيء يَشِذّ، ويَشُذّ، شُذوذاً، وشَذّاً»[51]، وقبل ذلك ذكر المعنى اللغوي لكلمتي: (طَرَد)، و(شَذَذ)، بقوله: «أصل مواضع (طَرَد) في كلامهم: التتابع والاستمرار، وأما مواضع (شَذَذ)، فهو التفرق والتفرد»[52].

ثم يشير إلى توافق المعنى الاصطلاحي مع المعنى اللغوي لهاتين الكلمتين، حيث يقول: «هذا أصل هذين الأصلَين في اللغة، ثم قيل ذلك في الكلام، والأصوات على سَمْتِه، وطريقِه في غيرهما، فجعل أهل علم العرب ما استمر من الكلام في الأعراب، وغيره من مواضع الصناعة مطّرداً، وجعلوا ما فارق ما عليه بقيّة بابه، وانفرد عن ذلك إلى غيره شاذاً، حملاً لهذين الموضعين على أحكام غيرهما»[53].

---

(48) انظر: القياس النحوي، من عبد الله بن أبي اسحاق إلى سيبويه ص203.

(49) انظر: المصدر نفسه.

(50) انظر: الصحاح 2: 565 (باب الذال وفصل الشين).

(51) انظر: الخصائص 1: 97.

(52) انظر: المصدر نفسه، 1: 96.

(53) انظر: الخصائص 1: 97.

والشاذ في اصطلاح أهل اللغة: «**ما يكون بخلاف القياس من غير نظر إلى قلّة وجوده وكثرته**»[54].

ثالثاً ـ الضّعيف:

«**الضَّعْف، والضُّعْف: خلاف القوة**»[55].

والضّعيف: «**ما يكون في ثبوته كلام**»[56].

إن أهم ما يلفت نظر الباحث هو الاضطراب في نسبة البيت، فقد نسبه بعضهم إلى لبيد بن ربيعة بن مالك بن جعفر بن كلاب بن ربيعة بن عامر. . .، وكان يكنّى أبا عقيل[57]، إلا أننا لم نقف على البيت مثار البحث ـ في ديوانه.

علماً أن لفظة (**يَجِد**)، قد وردت في أربعة أبيات ـ استطعنا حصرها بعد تتبع كل القصائد التي ضمها ديوان لبيد[58] ـ مضبوطة بكسر الجيم من غير أن يثار حولها جدل عند النحويين، بل لم يشيروا إليها، وتوالوا في الوهم في نسبة بيت لم يقله لبيد، والأبيات هي:

أ ـ على حين مَنْ تلبث عليه ذَنوبُه   يَجِد فقدها، وفي الذّناب تداثُر[59]

ب ـ أولئك قومي إنْ تُلاقِ سَراتهم   تَجِدْهُم يؤمّون العُلا والفواضلا[60]

ج ـ فإنْ لم تَجِدْ من دون عدنانَ باقياً   ودون مَعدّ فلتزعك العواذلُ[61]

د ـ ومُدَفَّع طرقَ النّبوح فلم يَجِدْ   مأوى، ولم يك للمضيف سوامُ[62]

---

(54) انظر: شرح الشافية للجاربردي ـ قسم التحقيق ص18، والاقتراح للسيوطي ص99، والأشباه والنظائر للسيوطي 1: 468.

(55) انظر الصحاح 4: 1390 (باب الفاء فصل الضاد).

(56) انظر: كتاب التعريفات ص143.

(57) انظر: شرح القصائد العشر للتبريزي 124.

(58) الناشر، دار صادر، بيروت.

(59)(60)(61)(62) انظر: ديوان لبيد 64، 121، 131، 160.

أما المصادر الأخرى، فقد نسبت البيت ـ بما يشبه الإجماع ـ إلى جرير ابن عطية بن حذيفة التميمي[63].

وقد قضيت وقتاً لا بأس به في تصفح ديوان جرير صفحة صفحة، متتبعاً في ذلك الوقت لفظة مضارع (وجَد)، فوجدتها قد ذكرت في خمسة وعشرين بيتاً. وقد ضبطت بكسر الجيم وفي ضمنها اللفظة موضع البحث، علماً أن حرف المضارعة قد تنوع فيها، وألخصها كالآتي:

- **(أجِد)** وردت ثلاث مرات[64].
- **(تجِد)** وردت ثلاث عشرة مرة[65].
- **(تجِدوا)** وردت مرة واحدة[66].
- **(نجِد)** وردت مرتين[67].
- **(يجِدْن)** وردت مرة واحدة[68].

وإذا ثبت أن البيت قد قاله جرير التميمي، وليس لبيد العامري، وشتان بين بني تميم وبني عامر في النسب والجغرافيا[69] فلا شاهد فيه لما ذهبوا إليه، وقد يكون ضم الجيم في لفظة (يجد) تطويعاً لما ذهبوا إليه.

وقد أشار **الدكتور الجندي** إلى أن نسبة هذه اللهجة إلى بني عامر مجرد استنباط خاطئ لبعض النحاة، إذ أنهم وهموا في نسبتها إلى هذه القبيلة، ومرد هذا الوهم إلى **عبد الله بن عامر اليحصبي**[70] **المشهور بابن عامر** ـ برواية عنه أنه

---

(63) انظر: الشعر والشعراء لابن قتيبة، 1: 374، 377، 379، 380.

(64)(65)(66)(67)(68) انظر، ديوان جرير 156، 213، 268، 13 (بيتان)، 179، 224، 230، 232، 246، 294، 296، 347، 350، 518، 71، 193، 224، 453.

(69) انظر: اللهجات العربية في التراث 2: 578، والخارطة، ومعجم قبائل العرب 1: 125، 2: 708، وما بعدها.

(70) إمام أهل الشام في القرآن الكريم، وإليه انتهت مشيخة الإقراء.
انظر: المبسوط في القراءات العشر 38، وطبقات القراء 2: 106.

قرأ قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾[71] بضم الجيم في لفظة (يجد)[72]، فغلب على ظن هؤلاء النحاة أنه عامريّ، ولم يكن كذلك، إذ إنه يحصبيّ يَمنيّ، فتكلفوا في توجيه اللفظة التي أثاروا حولها هذه الضجة، وكما مرَّ فإنّ في هذا التكلف ما ليس يخفى.

وقد أشار ابن خالويه في مختصره إلى اللفظة بقوله: ﴿وَلَا يَجِدْ لَهُۥ﴾ برواية عن ابن عامر»[73]، ثم يؤكد ما ذكره في (ليس من كلام العرب)[74] الذي مر ذكره ـ «**ويَجُد لغة غير قراءة**»[75].

إلا أنّ الذي يثير استغرابنا هو أن ابن خالويه كسائر النحويين لم يشر إلى هذه اللفظة في الآيات الكريمة الأخرى عند ورودها في السور القرآنية[76].

وقد صمت بعض المصادر عن نسبة البيت إلى قبائل بعينها ـ كما مر بنا ـ مما قد يلغي هذا الجدل لضعف الدليل، لأنه لا يجوز الاحتجاج بشعر، أو نثر مجهول القائل خشية أن يكون لمولد، أو ممن لا يؤتمن على فصاحته[77].

وإذا قال معترض: إن سيبويه قد ترك كثيراً من الشواهد بلا نسبة، فيجاب «**إنما امتنع عن تسمية الشعراء، لأنه كره أن يذكر الشاعر، بعض الشعر يروى لشاعرين، وبعضه منحول لا يعرف قائله. لأنه قدم العهد به**»[78].

وإذا سلمنا جَدَلاً، فإن الرأي الذي ذهب إليه ابن مالك قد يكون مُرَجّحاً، حيث خالف فيه النحاة الآخرين في هذه المسألة، وهو جعل ضم العين من

(71) سورة النساء، الآية: 122.
(72) انظر: مختصر في شواذ القراءات 29، ولم يذكرها المفسرون، ولا ابن جني في المحتسب.
(73) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(74) انظر: ص4.
(75) انظر: مختصر في شواذ القراءات 29.
(76) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم 742 ـ 743 (وجد).
(77) انظر: الاقتراح 71، والخزانة 1: 8.
(78) انظر: الخزانة 1: 178، والنحو وكتب التفسير 1: 63، وبحوث ومقالات في اللغة 89 ـ 140.

مضارع المثال فيما فاؤه واو ـ قانوناً عاماً في كل ما ورد منه في لغة بني عامر، فيقولون: وجَدَ يَجُد، وَعَدَ يَعُد، وَلَد يَلُد، ونحو ذلك[79]، إذ يقول: **«ولا يفتح عين مضارع فَعَل دون شذوذ، إن لم تكن هي، أو اللام حلقية، بل تكسر، أو تضم إن لم يشهر أحد الأمرين، أو يلتزم لسبب، كالتزام الكسر عند غير بني عامر، فيما فاؤه واو»**[80].

وهذا الرأي قد رجحه الدكتور الجندي[81]، إذ لا يمكن تصوره أن تنفرد قبيلة بلفظة واحدة دون مثيلاتها التي تعد بالعشرات، وهذا ما تؤكده قراءة ابن عامر في رواية عنه للفظة (يجد)، **«والقراءة لا تخالف لأنها سُنّة»**[82]، بل أن أبا جعفر النحاس ذهب إلى أبعد من هذا بقوله: **«ولا ينبغي أن يحمل كتاب الله جل وعز على الشذوذ»**[83]، أي: لا التفات إلى رمي النحاة هذه اللهجة بالشذوذ، **لأنها تمثل بيئة لغوية يجب احترامها، لأن لكل لهجة نظامها الخاص بها. ولا ينبغي أن نحكم فيها قواعد لهجة أخرى»**[84]، **«فليست الفصاحة في كثرة الاستعمال، ولا قلته»**[85].

وقد زعم **عبد القادر البغدادي** أن ابن عقيل، **وابن أم قاسم المرادي ـ قد** اعترضا على ابن مالك فيما ذهب إليه في هذه المسألة[86].

إلاّ أنني لم أجد هذا الاعتراض عند ابن عقيل في شرح الألفية، ولم يتطرق إليها البتة[87].

---

(79) انظر: شرح شواهد الشافية 4: 53.
(80) انظر شرح التسهيل 3: 444 ـ 445.
(81) انظر: اللهجات العربية في التراث 2: 580.
(82) انظر الكتاب، 1: 481.
(83) إعراب القرآن 2: 369.
(84) انظر: اللهجات العربية في التراث 2: 580.
(85) انظر: المزهر، 1: 280.
(86) انظر: شرح شواهد الشافية 4: 54.
(87) انظر: شرح الألفية لابن عقيل، 2: 535.

ويظهر أن المقصود هو المراديّ في قوله: «**إلا ما شذ من قول بعضهم: يَجُد...**»[88].

ونخلص إلى القول بأن ضم مضارع (وجد) من المثال فيما فاؤه واو لهجة مثلت بيئة لغوية لقبيلة عربية لم تستطع كتب التراث اللغوي أن تسميها، فكل من نسبها إلى بني عامر فقد وهم، لأنهم احتجوا بلفظة واحدة وردت في بيت قائله جرير التميمي، وأرجح أنها لهجة يمنية استناداً إلى قراءة ابن عامر اليحصبيّ التي ذكرها ابن خالويه.

* * *

المصادر والمراجع

1 ـ **الاستشهاد بشعر المولدين، عند النحويين، بين الرفض والقبول** إعداد الباحث نفسه ـ مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد 15، طرابلس.

2 ـ **الأطلس التاريخي للعالم الإسلامي**، إعداد: محمود عصام الميداني، دار دمشق، دمشق 1997م.

3 ـ **الأشباه والنظائر**، لجلال الدين السيوطي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1405هـ ـ 1984م.

4 ـ **إصلاح غلط المُحدّثين**، أحمد بن محمد بن إبراهيم الخَطّابي.

5 ـ **الأصول في النحو**، لابن السراج، تحقيق د. عبد الحسين الفتلي، ط6، مؤسسة الرسالة، 1985م.

6 ـ **إعراب القرآن**، لأحمد بن محمد النحاس، تحقيق: د. زهير غازي زاهد، ط3، عالم الكتب، بيروت 1988م.

7 ـ **الاقتراح**، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: أحمد قاسم، ط1، مطبعة السعادة، القاهرة 1976م.

(88) انظر: توضيح المقاصد والمسالك المجلد 3: 1631 ـ 1632.

8 ـ **بقية التنبيهات على أغلاط الرواة**، لعلي بن حمزة البصري، تحقيق: د. خليل إبراهيم العطية، ط1، مطابع دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1991م.

9 ـ **التصحيف والتحريف**، للحسن بن عبد الله العسكري، تحقيق: عبد العزيز أحمد، القاهرة، 1963م.

10 ـ **التقفية في اللغة**، لأبي بشر اليمان البندنيجي، تحقيق: د. خليل إبراهيم العطية ـ بغداد 1979.

11 ـ **التكملة والذيل والصلة**، للحسن بن محمد الصغاني، تحقيق: إبراهيم إسماعيل الأبياري مطبعة دار الكتب ـ القاهرة 1971م.

12 ـ **التنبيه على حدوث التصحيف**، لحمزة بن الحسن الأصفهاني، لمحققين:

1 ـ الشيخ محمد حسن آل ياسين، بغداد 1967م.

2 ـ محمد أسعد طلس، ط1، دمشق 1968م، ط2، دار صادر بيروت 1992م.

13 ـ **توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك**، لابن أم قاسم المرادي، تحقيق: د. عبد الرحمن علي سليمان، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة 1422هـ، 2001م.

14 ـ **الحيوان**، للجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، ط2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر.

15 ـ **خزانة الأدب**، لعبد القادر البغدادي، ط1، دار صادر بيروت.

16 ـ **الخصائص**، لأبي الفتح بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، ط2، دار الهدى، بيروت.

17 ـ **دراسات في فقه اللغة**، صبحي الصالح، ط10، دار العلم للملايين، بيروت 1983م.

18 ـ **ديوان لبيد**، دار صادر، بيروت.

19 ـ **سر صناعة الإعراب**، لأبي الفتح بن جني، تحقيق: د. حسن هنداوي، بيروت 1405هـ، 1985م.

20 ـ **شرح الألفية للأشموني،** (وبحاشيته: شرح الشواهد للعيني) ـ مطبعة دار إحياء الكتب العربية، مصر.

21 ـ **شرح الألفية لابن عقيل،** تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد.

22 ـ **شرح التسهيل،** لابن مالك، تحقيق: د. عبد الرحمن السيد، ود. محمد بدوي، ط1، مطبعة هجر، مصر 1990م.

23 ـ **شرح التصريح على التوضيح،** للشيخ خالد الأزهري، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر.

24 ـ **شرح ديوان جرير،** بشرح محمد بن حبيب، تحقيق: د. نعمان محمد أمين، ط3، دار المعارف، القاهرة.

25 ـ **شرح ديوان جرير،** تأليف: محمد بن اسماعيل الصاوي، منشورات مكتبة الحياة، بيروت.

26 ـ **شرح الشافية،** لرضي الدين الاستراباذي، تحقيق: محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف، ومحمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت 1402هـ 1982م.

27 ـ **شرح الشافية،** لأحمد بن الحسن الجاربردي، بتحقيقنا، رسالة دكتوراه، 2000م.

28 ـ **شرح شذور الذهب،** لابن هشام الأنصاري، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.

29 ـ **شرح القصائد العشر،** ليحيى بن علي التبريزي، المكتبة الأزهرية، للتراث، 1412هـ، 1992م.

30 ـ **شرح المفصل،** لموفق الدين بن يعيش، عالم الكتب، بيروت.

31 ـ **شرح شواهد الشافية،** لعبد القادر البغدادي، تحقيق: محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف ومحمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت 1402هـ، 1982م.

32 ـ **الشعر والشعراء**، لابن قتيبة، دار الثقافة، بيروت 1964م.

33 ـ **شواهد سيبويه من المعلقات**، د. عبد العال سالم مكرم، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت 1987م.

34 ـ **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، لإسماعيل الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت.

35 ـ **العمدة**، لابن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط4، دار الجيل، بيروت 1972م.

36 ـ **غاية النهاية في طبقات القراء**، لمحمد بن محمد بن الجزري، مطبعة السعادة، القاهرة.

37 ـ **قراءة النصوص التراثية**، د. محمد خليفة الدناع، ط1، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس 1994م.

38 ـ **القياس النحوي من ابن أبي اسحاق إلى سيبويه**، مفتاح رجب الخلاب، ط1، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس 1996م.

39 ـ **كتاب التعريفات**، لعلي بن محمد الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت 1985م.

40 ـ **الكتاب**، لسيبويه، تحقيق، عبد السلام هارون، دار القلم، القاهرة 1966م.

41 ـ **لسان العرب**، لابن منظور، طبعة اعتنى بتصحيحها، أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيدي.

42 ـ **اللهجات العربية في التراث**، د. أحمد علم الدين الجندي، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس.

43 ـ **ليس في كلام العرب**، لابن خالويه، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، مكة المكرمة، 1979م.

44 ـ **المبسوط في القراءات العشر**، لأحمد بن الحسن الأصفهاني، تحقيق: سبيع حمزة، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق.

45 ـ **مختصر في شواذ القراءات،** وهذه القراءة الصحيحة لـ«القرآن» كما أثبت المحقق لابن خالويه، عني بنشره: ج، برجشتراسر، دار الهجرة.

46 ـ **المزهر،** لجلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى، وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل، دار الفكر، مصر.

47 ـ **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم،** وضعه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

48 ـ **معجم قبائل العرب القديمة والحديثة،** لعمر رضا كحالة، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت 1978م.

49 ـ **مغني اللبيب،** لابن هشام الأنصاري، تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ط6، دار الفكر بيروت، 1985م.

50 ـ **المفتاح في الصرف،** لعبد القاهر الجرجاني، تحقيق: د. علي توفيق، ط1، مؤسسة الرسالة بيروت 1987م.

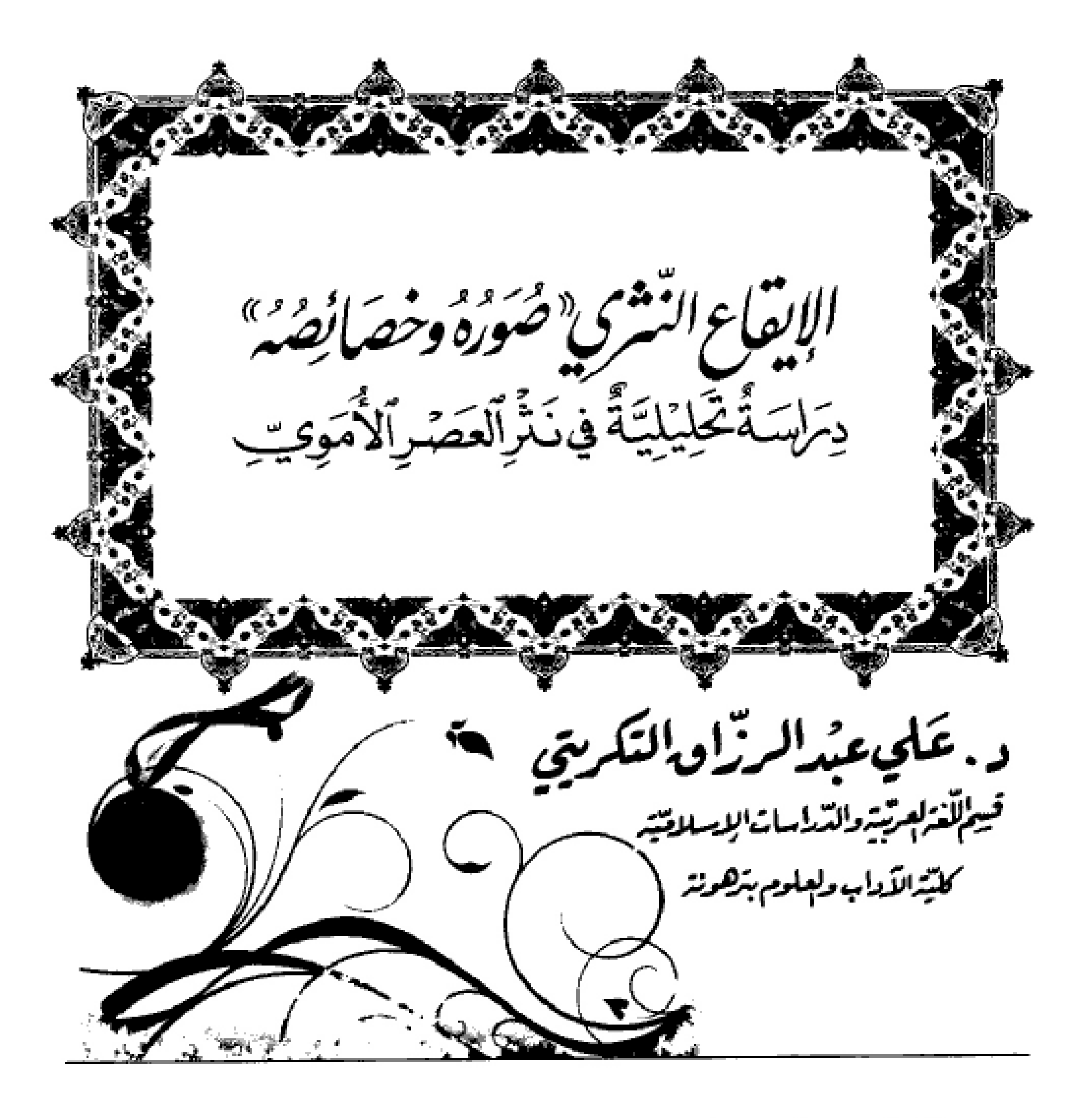
51 ـ **الممتع في التصريف،** لابن عصفور، تحقيق: فخر الدين قباوة، ط4، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1979.

52 ـ **المنصف في التصريف،** لابن جني، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1999م.

53 ـ **مناهج تحقيق التراث،** د. رمضان عبد التواب، ط1، مطبعة المدني، القاهرة، 1985م.

54 ـ **النحو وكتب التفسير،** د. إبراهيم عبد الله رفيدة، ط2، المؤسسة العامة للنشر، طرابلس 1984م.

55 ـ **نقائض جرير والفرزدق،** تحقيق: محمد إبراهيم، ووليد محمود، المجمع الثقافي، أبو ظبي.



الإيقاع النثري «صوره وخصائصه»
دراسة تحليلية في نثر العصر الأموي

د. علي عبد الرزاق التكريتي
قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية
كلية الآداب والعلوم بترهونة

الإيقاع هو التواتر المتتابع بين حالتي الصوت والصمت. . . ، وهو يمثل العلاقة بين الجزء والجزء الآخر، وبين الجزء وكل الأجزاء الأخرى للأثر الفني أو الأدبي أو يمثل القاعدة التي يقوم عليها أي عمل من أعمال الأدب والفن[1].

ويمثل الإيقاع في النص «حركة مرتكزها الأساسي الدلالة اللغوية

(1) معجم المصطلحات في اللغة والأدب، مجدي وهبة آخرون، مكتبة لبنان، 1979، ص42.

المصاغة، تسير مع النص، وتنهض في نسيج مكوناته لتوليد الدلالة النهائية، بحيث تكون هناك علاقة تأثير وتأثر بين الإيقاع والدلالة»[2].

ويتّفق النقاد على «أنّ الإيقاع شيء من طبيعة اللغة عامة، فهو خاصية نثرية وشعرية»[3].

وسيحاول البحث دراسة الإيقاع النثري بتقصي جوانبه المتعددة، وهي:

1 ـ وظيفة الإيقاع في النص النثري:

للإيقاع وظائف متعددة في النص النثري، فبه «يتحوّل النثر من مرتبة الحديث العادي إلى مرتبة النصوص الأدبية عندما يحرص مبدعه على أنْ يكون الإيقاع أحد ركائزه الأساسية»[4].

وتتحقق هذه المسألة في بعض نصوص النثر الأموي التي حوّلها الإيقاع من الحديث العادي إلى مرتبة أدبية، كمثل رسالة معاوية إلى ابنه ينّبهه فيها على بعض هفواته، فلولا إيقاعها البارز لاقتربت من الحديث العادي، يقول فيها «انتبه يزيد للفظة وشاور الفكرة، ولا تكن إلى سمعك أسرع من معناها إلى عقلك، واعلم أن الذي وطأك وسوسة الشيطان، وزخرفة السلطان مما حسن عندك تبعه، واحلولى عندك مرّه، أمر شركك فيه السواد، ونافسكه الأعبد»[5].

ويكون النثر أكثر قدرة على الإقناع عندما يكون إيقاعياً[6]، ذلك أنّ الإيقاع أحد أهم أدوات التأثير في النثر[7]. وقد أفاد بلغاء النثر الأموي من هذه

---

(2) مفهوم قصيدة النثر، فرزند عمر، مجلة أفق، العدد 42، السنة الرابعة، ص32.

(3) مدخل إلى مفهوم الإيقاع الداخلي للشعر، نديم دانيال الوزة، مجلة أفق، العدد 42، السنة الرابعة، ص7.

(4) تشريح النقد، نورثروب فراي، ترجمة محي الدين صبحي، الدار العربية للكتاب، طرابلس ـ ليبيا، 1991، ص366.

(5) جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، مطبعة البابي الحلبي، مصر، 1937، 2/ 71.

(6) النقد الأدبي الحديث، محمد غنيمي هلال، دار العودة، بيروت، 1987، ص122.

(7) دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط4، 1980، ص197.

الميزة التي يكسبها الإيقاع للنص، فجاءت أغلب نصوصهم التي تهدف إلى الإقناع مليئة بالمؤثرات الإيقاعية، ولعلّ خير مثال على ذلك وصيّة يزيد بن معاوية لسلم بن زياد، يقول فيها: «إن أباك كفى أخاه عظيماً، وقد استكفيتك صغيراً فلا تتّكلنَّ على عذر مني لك، فقد اتكلت على كفاية منك، وإيّاك منّي قبل أن أقول إياي منك، فإنّ الظنّ إذا أخلف منك أخلف منّي وأنت في أدنى حظّك، فاطلب أقصاه. وقد أتعبك أبوك، فلا تريحنَّ نفسك، وكن لنفسك تكن لك، واذكر في يومك أحاديث غدك تسعد»[8].

فالإيقاع الظاهر في التقسيم «أباك كفى أخاه عظيماً، وقد استكفيتك صغيراً»، والتكرار للحروف كحرف الكاف، والألفاظ كلفظة «منك» وفي الحرص على استخدام السجع، تؤكّد أنّ الإيقاع جزء من بنية النص المعنوية ممثلة بمساندة المعنى وتقويته، إضافة إلى دوره في إعطاء النص جماليته. ويثير الإيقاع انتباه السامع وذلك «لما فيه من توقّع لمقاطع خاصة تنسجم مع ما سُمع»[9]. وهذه سمة للإيقاع تجعله يساير حركة المعنى في النثر الأموي، ذلك أنّ غاية جلّ النصوص إثارة انتباه السامعين لمعانيها فاهتم كثير من أصحاب هذه النصوص بمطالع إيقاعية قوية للحصول على هذا الانتباه، ففي أشد حالات التغافل من السامعين استخدم الحجّاج إيقاعاً قوياً ومتواتراً في بداية خطبته وذلك بأن بدأها بالشعر ليشدّ انتباه الجمهور[10]. بينما اختار بعض آخر من بلغاء النثر أن يكون الإيقاع بالسجع والتوازن مطلعاً لخطبته معرفة منهم بما لهما من سمة توليد الإيقاع في النص، فقد اختار عبيد الله بن زياد أن يبدأ خطبته بقوله: «أحمد الله إليكم على الآلاء، وأستعينه على اللأواء، وأستهديه من عُمُى مجهد، وأستعينه على عدوٍّ مُرصد»[11].

---

(8) جمهرة خطب العرب، أحمد زكي صفوت، دار الكتب العلمية، بيروت، (دون تاريخ) 2/ 219.
(9) موسيقى الشعر، إبراهيم أنيس، دار النهضة، مصر، ط5، 1981، ص13.
(10) ينظر جمهرة خطب العرب 2/ 288.
(11) المصدر نفسه 2/ 281.

وللإيقاع وظيفة أخرى مهمة، فهو يمهّد للصور مجازات وتشبيهات واستعارات مهيّئاً النفس لها، منّبهاً للحس، مهيّئاً الخيال للتقبل والتجاوب والانفعال مع ما يعرضه له من ألوان الصور، وهو غالباً ما يتّحد معها فيمكنها من ترك آثارها في النفوس ويساعد في تعميق معانيها[12]. وتبدو خطب الحسين ـ رضي الله عنه ـ مثلاً لهذا الاتحاد بين الإيقاع والصور، يقول: «يا عباد الله، اتقوا الله وكونوا من الدنيا على حذر فإنّ الدنيا لو بقيت على أحد، أو بقي عليها أحد لكانت الأنبياء أحق بالبقاء وأولى بالرضا، وأرضى بالقضاء، غير أنّ الله تعالى خلق الدنيا للفناء، فجديدها، بال ونعيمها مضمحل، وسرورها مكفهر، والمنزل تلعة، والدار قُلعة، فتزودوا فإنّ خير الزاد التقوى»[13].

فالكناية في قوله: «لو بقيت على أحد» اقترنت بالتكرار فلفظة أحد مكرّرة في النص والاستعارات في قوله: «جديدها بال، نعيمها مضحمل، سرورها مكفهر» اقترنت بالتوازن بين العبارات، ثمّ يلتحم التشبيه البليغ بالسجع في قوله: «المنزل تلعة، والدار قلعة»، وهكذا تتلاحم الصور مع الإيقاع بغية الوصول إلى أعلى درجات التأثير.

وللإيقاع وظيفة أخرى في النص، فهو يسهم في زيادة الإمكانات التعبيرية لعناصر النص النثري[14]، حيث يتصل الإيقاع بالمعنى اتصالاً عضوياً، مما يجعله جزءاً من جوهر النثر الفني[15]. وبالتالي دعّم الإيقاع بعض معاني النص عندما جاء مسايراً لحركة المعنى ومعبراً عن وجه من وجوهها.

وتوضح خطبة سليمان بن صرد هذه الوظيفة التي يقوم بها الإيقاع، حيث

(12) ينظر حول مفهوم النثر الفني، البشير المجذوب، الدار العربية للكتاب، طرابلس ـ ليبيا، 1982، ص114 ـ 115.

(13) جمهرة خطب العرب 2/ 51.

(14) ينظر الإيقاع والزمان، جودت فخر الدين، دار الحرف العربي، بيروت ـ لبنان، 1995، ص30.

(15) ينظر حول مفهوم النثر الفني، ص113.

تتسع دلالات الألفاظ بدعم من الإيقاع الذي تحمله، فيشعرك الإيقاع النثري بإيحاءات إضافية، يقول: «أيها الناس، فإن الله قد علم ما تنوون، وما خرجتم تطلبون، وإن للدنيا تجاراً، وإن للآخرة تجاراً، فأما تاجر الآخرة، فساع إليها، منتصب بتطلابها، لا يشتري بها ثمناً، لا يُرى إلا قائماً وقاعداً، وراكعاً وساجداً، لا يطلب ذهباً ولا فضة، ولا دنيا ولذة، وأما تاجر الدنيا، فمكبٌ عليها، راتعٌ فيها، لا يبتغي بها بدلاً، فعليكم في وجهكم هذا، بطول الصلاة في جوف الليل، وبذكر الله كثيراً على كل حال، وتقربوا إلى الله جل ذكره بكل خير قدرتم عليه، حتى تلقوا هذا العدو»[16]، ويتضح دور الإيقاع في مواضع متعددة من النص، منها ما جاء في لفظتي «تنوون، تطلبون» حيث الإيقاع السجعي بالمقطع «ون» الذي يُشعرك المد فيه بعمق المطالب عند الشيعة، كما أن التكرار الحاصل في قوله «للدنيا تجاراً، وللآخرة تجاراً» يوحي بالمساواة بين نمطين من البشر مع اختلاف الأهداف وتوحد السعي، إذ الاثنان يُتاجران لنيل المطلب. وإذا دققت النظر في المقطعين، «فأما تاجر الآخرة فساع إليها، منتصب بتطلابها» و«وأما تاجر الدنيا، فمكب عليها، راتع فيها» لعرفت أن الإيقاع تطابق مع المعنى المطلوب بإقامة الموازنة بين هذين المتناقضين باستخدام الإيقاع الموازي مع ايحاءات معنوية تتمثل في بيان حركة كل منهما، فالساعي للآخرة هو ساعٍ لغائب فاستخدم «إليها، تطلابها» بينما الساعي إلى الدنيا يسعى في حاضرٍ فاستخدم «عليها، فيها».

2 ـ صور الإيقاع النثري

ظهر الإيقاع في نصوص النثر الأموي بأكثر من صورة، من أبرزها:

أ ـ إيقاع اللفظ:

تعدّ الألفاظ الدعامة الأساسية الأولى في أي نص أدبي، وتؤدي إلى

(16) جمهرة خطب العرب 2/ 71.

جانب وظيفتها المعنوية وظيفة صوتية، «فالقوة التعبيرية للكلمة لا تتأتى من معناها وحده، بل من طبيعة شكلها الصوتي أيضاً»[17].

ويمثّل انسجام الحروف وحلاوة جرسها في اللفظة الواحدة من أبرز وأوّل دواعي الموسيقى في النثر[18]، بل إنّ لبعض الحروف في اللفظة وظيفة إيقاعية واضحة، «فللحروف الهوائية، أي حروف المدّ والحركات وظيفة فنية صوتية أو وظيفة موسيقية، فهذه الحروف هي التي تفسح المجال لتنوع النغمة الموسيقية للكلمة الواحدة أو الجملة الواحدة لسعة إمكانياتها الصوتية ومرونتها»[19].

وتوفّر حروف المدّ إيقاعاً ممتداً ومتنوّعاً لا سيما إذا اقترنت بالحركات التي هي حروف مد قصيرة[20].

وقد أفاد بلغاء النثر الأموي من هذه السمة المميزة في مواضع تتناسب مع ما تحقّقه من إيقاع، ففي مجال المفاخرة التي تتطلب مطاولة وتنوّعاً في المعاني والإيقاع معاً، وظف عبد الله بن عباس حروف المد مقرونة بالحركات ليسهم إيقاعها في مساندة المعنى، يقول في خطبة منسوبة إليه: «أيّها الناس إنّ ابن الزُبير يزعم أنْ لا أوّل لرسول الله ﷺ ولا آخر، فيا عجباً كلّ العجب لافترائه وتكذبه. والله إنّ أوّل من أخذ الإيلاف، وحمى عيرات قريش لهاشم، وإنّ أوّل من سقى بمكة عذباً، وجعل باب الكعبة ذهباً، لعبد المطلب، والله لقد نشأت ناشئتنا مع ناشئة قريش وإن كنّا لقالتهم إذا قالوا، وخطباءهم إذا خطبوا، وما عُدَّ مجدٌ كمجد أولنا، ولا كان في قريش مجد لغيرنا، لأنّها في كفر ما حق، ودين

(17) الأفكار والأسلوب، أ. ف. تشيتشرين، ترجمة حياة شرارة وزارة الثقافة والفنون، العراق، بغداد، 1978، ص45.

(18) ينظر فن الخطابة، إيليا حاوي، دار الثقافة، لبنان، 1997، ص182.

(19) خصائص العربية، محمد المبارك، منشورات معهد الدراسات العربية العالمية، القاهرة، 1960، ص21.

(20) ينظر المصدر نفسه، ص20.

فاسق، وضلّة ضلالة، في عشواء عمياء، حتى اختار الله تعالى نوراً، وبعث لها سراجاً، فأنتجه طيباً من طيبين»[21].

ويُلاحظ مدى استجابة حروف المد للمعنى، ففي قوله: «فيا عجباً» يوحي الألف بامتداد وتعجّب ابن عباس من المقابل، كما نجد تركيزاً على الواو، وبهذا الأداء يمكن خلق إيقاع متنوع، ثمّ تجد الحركات تساند دلالة المعنى، لا سيما التنوين الذي يمثّل تكراراً لحركة صوتية متماثلة «هاشمٌ، عذباً، ذهباً، مجدٌ، ما حقٍ» وغيرها، توكيداً إيقاعياً للمعاني السابقة.

ويظهر التكرار كأحد أهم الأدوات التي من شأنها إحداث الإيقاع في النص[22]، وأوّل صور التكرار تتمثل في تكرار الحرف كاستخدام الشّدّات حيث يوفّر تراكمها وقعاً إيقاعياً في النثر[23].

ونجد في كثير في نصوص النثر الأموي نصوصاً كثيرة تمتلئ بالشدات التي توحي برغبة الأديب في منح المعنى إيقاعاً واضحاً ليكون أقرب وصولاًإلى الذهن وأكثر إقناعاً، ولعلّ خير مثال على ذلك رسالة بعثها الحجّاج إلى أحد خصومه يهدّده فيها قائلاً: «وعزَّةِ ربِّكَ لتكبُّنَّ لنحركَ، ولتُقَلبَنَّ لظهرك، ولتتخبطَّنَّ فريصتك، ولتدحضنَّ حجَّتكَ، وليذمَّنَّ مقامك، ولتُشَلَّنَّ سهامك كأني بك تصير إلى غيرك مقبول منك إلا السيف»[24].

فلا تكاد تجد لفظاً إلا وفيه حرف مشدد أو أكثر، فتشعر أنّ هذا الإيقاع أسهم في الكشف عن طبيعة مشاعرالحجّاج تجاه خصمه.

أمّا الصور الثانية للتكرار فتتمثل في تكرار اللفظ ذاته، وهو يوفر نبراً إيقاعياً في النص «حيث إنّ قوالب الألفاظ وصيغ الكلمات في العربية أوزان

(21) جمهرة خطب العرب 2/ 121 ـ 123.
(22) معجم المصطلحات، ص42.
(23) ينظر نظرية الأدب، ص171.
(24) جمهرة رسائل العرب 2/ 222.

موسيقية أي أنّ كلّ قالب من هذه القوالب وكلّ بناء من هذه الأبنية ذو نغمة موسيقية ثابتة»[25]. لذلك فإنّ أي تكرار للفظ هو بمثابة تكثيف للنغمة الإيقاعية، ويتكرّر هذا النمط الإيقاعي في العديد من نصوص النثر الأموي، ومن ذلك ما نجده في خطبة الوليد بن عبد الملك بعد وفاة أبيه يقول: «إنّه لا مؤخر لما قدم الله، ولا مقدم لما أخّر الله، وقد كان من قضاء الله وسابق علمه ما كتب على أنبيائه وحملة عرشه من الموت، موت ولي هذه الأمة، ونحن نرجو أن يصير إلى منازل الأبرار، للذي كان عليه من الشدّة على المريب واللين على أهل الفضل والدين، مع ما أقام من منار الإسلام وأعلامه وحجّ هذا البيت، وغزو هذه الثغور وشن الغارات على أعداء الله، فلم يكن عاجزاً ولا وانياً ولا مفرطاً، فعليكم أيّها الناس بالطاعة ولزوم الجماعة فإنّ الشيطان مع الفذ، وهو من الجماعة أبعد»[26].

وقد تكرّر لفظ الجلالة أربع مرّات إضافة إلى تكرار لفظة الموت ولفظ الجماعة، ويرتبط تكرار الألفاظ بالمعنى العام للنص كنوع من التلاؤم بين الإيقاع والمعنى ليكتمل تأثير النص على المستمعين، ونحس بذلك في بعض نصوص النثر الأموي كرسالة معاوية إلى زياد التي تقول: «إنّك عبد قد كفرت النعمة واستدعيت النقمة، ولقد كان الشكر أولى بك من الكفر، وإنّ الشجرة لتضرب بعرقها، وتتفرّع من أصلها، إنّك لا أمّ لك بل لا أب لك، قد هلكت وأهلكت، وظننت أنّك تخرج من قبضتي ولا ينالك سلطاني، هيهات ما كل ذي لبٍّ يصيب رأيه، ولا كل ذي رأي ينصح في مشورته، أمس عبد، واليوم أمير، خطةٌ ما ارتقاها مثلك يا بن سمية»[27].

ويكرّر معاوية في مجال التهديد ألفاظاً وثيقة الصلة بالموضوع كلفظة

---

(25) خصائص العربية، ص37.

(26) جمهرة خطب العرب 2/ 176.

(27) المصدر نفسه 2/ 29 ـ 30.

(كفر) وتعبر عن مبررات التهديد، ثّم يكرّر «لا» مقرونة بـ «لك» ثم يكرّر «هلكت» وبالتدقيق في المكرر في الألفاظ «عبد، كفر، لا، لك، هلكت» يتكشّف مدى التصاق الإيقاع الحاصل من تكرارها بالمعنى الذي يريده معاوية.

ويحدث تكرار الجوامد والمشتقات من الكلمات التي على وزن واحد في العبارة من النثر إيقاعاً يسمى الإيقاع الصرفي[28]. ونشهد مثل هذا الإيقاع في خطبة ابن الزبير يصف مصعباً «ألا إنّ مصعباً أطبى القلوب حتى ما تعدل به، والأهواء حتى ما تحوّل عنه، واستمال الألسن بثنائها، والقلوب بنصحها والنفوس بمحبّتها، فهو المحبوب في خاصته المحمود في عامّته، بما أطلق الله به لسانه من الخير، وبسط يده من البذل»[29].

ونُحس الإيقاع الذي يوّلده تكرار أفعل التفضيل «أطبى» واسم المفعول «المحبوب، المحمود» ولذلك علاقة شديدة بالمعنى إذ أنّ الإيقاع أسهم في إبراز معان تتعلّق بمصعب الذي يشيد به عبد الله في هذا النص، فقد عمّق معاني الثناءالتي تكرّرت فأحدثت الإيقاع من جهة، ورسّخت المعنى من جهة أخرى.

ويُعدّ تكرار المشتقات من أبرز دواعي الإيقاع في النص النثري[30]. لذا نجد أنّ بعضاً من أصحاب النصوص النثرية الأموية ركّزوا على استخدام المشتقات، خدمة للمعنى، ورغبة منهم في زيادة التأثير في المتلقي، ففي رسالة هشام بن عبد الملك لأحد ولاته يعنّفه فيها على إهانته لأحد أبناء عمرو بن العاص، تجده يشدّد على استخدام المشتقات، فيقول: «انهض على أي حال ألفاك رسول أمير المؤمنين وكتابه، من ليل أو نهار، ماشياً على قدميك بمن معك من حولك، حتّى تقف على باب ابن عمرو صاغراً مستأذناً عليه، متنصّلاً إليه، أذن لك أو منعك، فإن حرّكته عواطف رحمة احتملك، وإن احتملته أنفةٌ

(28) الإيقاع الصوتي في شعر شوقي الغنائي، منير سلطان، منشأة المعارف ـ الإسكندرية، ص122.

(29) جمهرة خطب العرب 2/ 175.

(30) ينظر الرسائل الفنية، غانم جواد رضا، مطبعة أسعد، بغداد، 1976، ص156.

وحمية من دخولك عليه، فقف ببابه حولاً غير متحلحلٍ ولا زائل، ثم أمرك بعدُ إليه»[31]، والتدقيق في النص السابق يكشف أنّ غاية المعنى تغيّر حال الوالي، فجاء التركيز والتكرار على صيغة الحال «ماشياً، صاغراً، مستأذناً، متنصّلاً»، فالتكرار للصيغة «اسم الفاعل» يساير حركة المعنى هنا.

2 ـ إيقاع العبارة:

تمنح العبارة النص النثري إيقاعاً صوتياً مميزاً، إذ «تلعب دوراً كبيراً في تنمية الإيقاع وبلورته»[32].

ويقوم الإيقاع الذي تولده العبارة في النثر بإبراز المعاني، ويربطها، كما يُحدث تدرّجات في المعنى ويوحي بتوازنات معنوية[33]. ووظّف بلغاء النثر الأموي ذلك في نصوصهم عندما أرادوا أن يبرزوا المعاني، ويُشعروا المتلقي بنوع من التوازن في المعاني العديدة التي يقدمون، فأحد الخطباء يصف خصومة بمجموعة من المعاني على نظام من التوازي الذي يُحدث الإيقاع، يقول: «إنّ من أعجب العجب عجزكم، عن عصبة منكم، قليل عددها، خبيثٌ دينها، ضالة مُضلَّة. اخرجوا إليهم، فامنعوا منهم حريمكم، وقاتلوهم عن مصركم، وامنعوا منهم فيئكم، وإلا ليشار كنَّكم في فيئكم من لاحق له فيه»[34]، والنص مبني على توزان العبارات من حيث بناء التركيب، فقوله (قليل عددها) يوازي قوله (خبيث دينها) في المبنى اللفظي والمعنوي حيث إن قلة العدد توازي خبث المبدأ عند هؤلاء، وعبارة (فامنعوا منهم حريمكم) توازي بقية العبارات التي تليها، مما أحدث إيقاعاً واضحاً في النص.

---

(31) جمهرة رسائل العرب 2/ 411.

(32) ظاهرة الترديد في شعر أبي تمام، دراسة إيقاعية جمالية، رشيد شعلال، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العربي ـ دمشق، العدد 90، 23 حزيران 2003، ص9.

(33) ينظر: نظرية الأدب، ص172.

(34) جمهرة خطب العرب 2/ 83.

وتتجلّى أوضح صور الإيقاع عندما يُبنى النص على نظام من العبارات المقسّمة الأجزاء، متوّسطة الطول، فيساعد الإيقاع السامع على الإفادة من كلّ جزء من أجزاء العبارة ثمّ الوصول إلى المعنى المطلوب(35).

وقد بُنيت أغلب نصوص النثر الأموي على هذا النظام من التقسيم؛ لأنّه يحقّق للناثر فرصة الوصول إلى ترسيخ المعاني لدى المتلقي وهو غايته الأساسية، وتعد خطبة زياد بن أبيه خير نموذج لذلك، إذ يظهر فيها الإيقاع واضحاً من خلال تقسيم العبارات، يقول: «إنّي رأيتُ آخر هذا الأمر لا يصلح إلاّ بما صلح أوّله، لين في غير ضعف، وشدّة من غير عنف، وإنّي لأقسم بالله لآخذنّ الولي بالمولى والمقيم بالظاعن، والمقبل بالمدبر، والمطيع بالعاصي، والصحيح منكم في نفسه بالسقيم»(36).

وفي الرسائل يظهر الاهتمام بالتقسيم أكثر للحاجة إليه، فالرسالة توجه في الغالب من حاضر إلى غائب، لذا يحرص منشئها على الاهتمام بالوسائل التي تقرّب المعنى، وتزيد من تأثيره. والإيقاع أحد أبرز هذه الأدوات التي لجأ إليها بلغاء النثر الأموي في نصوصهم النثرية، لا سيما بالتقسيم، إذ يشتد وضوح الإيقاع عندما يقترن التقسيم بالتوازن، أي عندما تكون الأقسام متوازنة من حيث المسافة المكانية التي تشغلها في النص من جهة، وتوازن معانيها من جهة أخرى، فذلك من شأنه إحداث التواتر الذي يمنح النص إيقاعه المميز(37).

وتعد رسالة عبد الله بن عباس لأهل الشام من أبرز النماذج التي بُنيت على التقسيم بالتوازن، يقول: «أتأمرون الناس بالتقوى وبكم ضلَّ المتقون، وتنهون الناس عن المعاصي وبكم ظهر العاصون، يا أبناء سَلَفِ المقاتلين، وأعوان الظالمين، وخُزَّان مساجد الفاسقين، وعُمّار سلف الشياطين، هل منكم

(35) ينظر النقد الأدبي الحديث، ص122.

(36) جمهرة خطب العرب 2/ 272.

(37) ينظر في معرفة النص، يمنى العيد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1985، ص99.

إلا مفترٍ على الله يحمل أَجرامه عليه، وينسبها علانية إليه، وهل منكم إلا من السيفُ قلادتُه، والزور على الله شهادته؟ أعلى هذا تواليتم، أم عليه تماليتم؟ حظكم منه الأوفر، ونصيبكم منه الأكبر، عمدتم إلى موالاة من لم يدع لله مالاً إلا أخذه، ولا مناراً إلا هدمه، ولا مالاً ليتيمٍ إلا سرقه أو خانه، فأوجبتم لأخبث خلق الله أعظم حق الله، وتخاذلتم عن أهل الحق حتى ذلوا وقلوا، وأعنتم أهل الباطل حتى عزوا وكثروا، فأنيبوا إلى الله وتوبوا، تاب الله على من تاب، وقبل من أناب»[38]. وأسهم التقسيم في تقديم المعنى على مراحل متتابعة، وهذا يحقق له إمكانية الوصول إلى أكبر عدد من المستمعين، كما أسهم الإيقاع في زيادة أثر المعنى من خلال ما قام به من تنبيه الأذهان، وتنظيم الأفكار.

ويحرص الناثرون على تنويع إيقاعات نصوصهم، وذلك بتنويع أساليبهم وهم يؤدون المعنى، ومن ذلك الإتيان بالمعنى وعكسه في ذات النص[39]، وتجد ذلك في الكثير من نصوص النثر الأموي، ومنها رسالة عبد الله بن يزيد التي تقول: «فإن كتابي هذا إليكم كتاب ناصحٍ ذي إِرعاء، وكم من ناصحٍ مستغش، وكم من غاشٍ مستنصحٍ محب، إنه بلغني أنكم تريدون المسير، بالعدد اليسير، إلى الجمع الكثير،...»[40].

ومن أساليبهم الأخرى، تقديم المعنى الواحد بأكثر من عبارة، وهو أمر من شأنه إحداث الإيقاع الذي يناسب المعنى[41] من جهة، ويتجاوز الأداء البسيط للفكرة من جهة أُخرى[42]، مثلما فعل صالح بن مسرح وهو يعبر عن معنى الظلم بالعديد من العبارات، إذ يقول: «هذا الجور قد فشا، وهذا العدل

(38) جمهرة رسائل العرب 2/ 25 ـ 26.
(39) ينظر الخطابة العربية، إحسان النص، دار المعارف، مصر، 1964، ص245.
(40) جمهرة رسائل العرب 2/ 118.
(41) ينظر دلالة الألفاظ، ص203.
(42) ينظر الرسائل الفنية، ص317.

قد عفا، ولا تزداد هذه الولاة على الناس إلا غلواً وعتواً، وتباعداً عن الحق، وجرأةً على الرب، . . .»[43].

ومهما كانت العبارة نثرية ـ قائمة على السرد ـ إلا أنه يمكن الإحساس بإيقاعها، لأنَّ «أشد الجمل نثريةً يمكن إنعام النظر في إيقاعها، أي يمكن تفريعها إلى فئات من مقاطع طويلة وقصيرة، شديدة وخفيفة»[44]. ويمكن الإحساس. بمثل هذا الإيقاع في بعض النصوص التي احتاج منشئها إلى شيء من السرد، كمثل رسالة يزيد من معاوية إلى أحد ولاته، يقول: «إنك لم تعدُ أن كنت كما أُحب، عملت عمل الحازم، وصُلتَ صولة الشجاع الرابط الجأش، فقد أغنيت وكفيت، وصدقت ظني بك، ورأيي فيك، وقد دعوت رسوليك فسألتهما وناجيتهما فوجدتهما في رأيهما وفضلهما كما ذكرت، فاستوص بهما خيراً، وإنه بلغني أن الحُسين بن علي قد توجه نحو العراق، فضع المناظر والمسالح، واحترس على الظن، وخذ على التهمة، غير أن لا تقتل إلا من قاتلك»[45]، والنص قائم على تنويع العبارة، فهي تارة طويلة (إنك لم تعدُ. . .، وصلت صولة الشجاع. . .)، وتارة قصيرة (عملت عمل الحازم، أغنيت وكفيت)، ومع ذلك فإنك تشعر أن الإيقاع يصاحب هذا التنويع بإمعان النظر في مقاطع هذه العبارات.

ج ـ إيقاع السجع:

السجع هو «تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد»[46]، وبه يرتقي النثر إلى أعلى درجات التأثير، لا سيما إذا جاء بداهة ودون تكلف أو تعسف

(43) جمهرة خطب العرب 2/ 461.

(44) نظرية الأدب، ص170.

(45) جمهرة رسائل العرب 2/ 84.

(46) الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، تقديم وشرح علي بو محلم، دار الهلال، بيروت، 2001، ص325.

في الاستخدام، فالسجع كأي من عناصر النص الأدبي، متى ما استحضُر في الموضع الذي يلائم المعنى كان جزءاً مكملاً في النص الأدبي، فلا عيب في السجع وإنما يُعاب عندما يكون اهتمام البلغاء به على حساب المعنى[47].

ويمثل السجع بروزاً إيقاعياً واضحاً في النصوص النثرية[48]، حتى لا تجد في بعض النصوص فرقاً كبيراً بين النثر الموقع والنظم الموقع[49].

وقد قارب بعض القدامى بين السجع والقافية حيث اعتبروا السجع في النثر كمثل القافية في الشعر[50]، وهم في هذا الرأي يشيرون إلى طبيعة الإيقاع الذي يولده السجع إذ يقترب إيقاعه من إيقاع القافية حيث الاشتراك في مبدأ المعاودة، إذ أنّ السجع يمثل نوعاً من أنواع المعاودة والتكرار في النص[51]، وهي ذات السمة التي تتميز بها القافية.

كما أدرك القدامى حاجة النص النثري إلى ضابط يحكمه ويقيده ويمنحه شكلاً فنياً يُسهم في تقريبه من الشعر، فوجدوا في السجع ما يمكن أن يسهل حفظ النثر، وينشط الآذان لسماعه[52].

وقد تنبيه بلغاء النثر الأموي إلى الإيقاع الذي يولده السجع وتأثيراته على النفوس، فجعلوه أحد أهم أدواتهم الفنية في بناء النص دون أن يكون للتكلف أثر في هذا الاستخدام للسجع، إنما نهلوا في كل ذلك من ملكاتهم الأدبية.

---

(47) ينظر، التيارات المعاصرة في النقد الأدبي، بدوي طبانة، دار الثقافة، بيروت، 1985، ص294.

(48) ينظر: تاريخ الأدب العربي في ضوء المنهج الإسلامي، محمود البستاني، مؤسسة الطبع والنشر للأستانة الرضوية، مشهد 1413هـ، ص371.

(49) ينظر بنية اللغة الشعرية، جان كوهن، ترجمة محمد الوالي، دار توبقال، المغرب، 1986، ص56.

(50) ينظر البرهان في وجوه البيان، إسحاق بن وهب الأصفهاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995، ص107.

(51) ينظر نظرية إيقاع الشعر العربي، محمد العياشي، المطبعة العصرية، تونس، 1976، ص327.

(52) ينظر البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ط4، (دون تاريخ) 1/ 287.

ويتباين مستوى الإيقاع الذي يولده السجع بتباين أنماطه، حيث يمكن الإحساس بنوع من الإيقاع أو بمستواه لكل نمط من أنماط السجع وكما يلي:

1 ـ السجع المطرّف:

هو السجع الذي تتفق فيه الفاصلتان على حرف واحد[53]، وبالنظر إلى طبيعة المماثلة والاتفاق في هذا النمط يبدو الإيقاع المولّد فيه إيقاعاً خفيفاً، أفاد منه بلغاء النثر الأموي لا سيما في الموضوعات التي يميل فيها الناثر إلى تهدئة النفوس لا إلى إثارتها، مثلما فعل معاوية في خطبته التي هدف من ورائها إلى تهدئة النفوس الغاضبة في المدينة إذ يقول: «إنّا قد قدمنا على صديقٍ مستبشر، أو على عدوٍ مستتر»[54]، حيث تُشعر مع سجعة «الراء» بإيقاع خفيفة من شأنه أن ينبه دون أن يثير النفوس أو يُسخطها.

2 ـ السجع الموازي:

وهو الأقرب إلى نظام القافية، حيث تتفق فيه اللفظة الأخيرة من الفاصلة في الوزن والروي مع نظيرتها في الفاصلة التي تليها[55]، ولا شك أن الإيقاع في هذا النمط أكثر وضوحاً وأبعد مدى في التأثير، حيث يشكل هذا الاتفاق بين لفظتين في الوزن والقافية نوعاً من التكثيف الموسيقي، وهي سمة أعطت بلغاء النثر الأموي نمطاً تعبيرياً جديداً خدموا به موضوعاتهم فقدموها واضحة مؤثرة، كذلك ساعدهم ذلك في تنويع طرق أدائهم للمعاني.

وقد صاحب هذا النمط الإيقاعي غايات محددة، فعندما تطلّب الأمر من الناثر هزّ النفوس أو زجرها أو نهيها عن فعل ما، كان السجع الموازي بإيقاعه الواضح أبرز أدواته في النثر، ولعل خطبة زياد تمثل أجلى وأوضح صورة

---

(53) ينظر نظرية الأدب، البيقاعي، منشورات جامعة السابع من أبريل، ليبيا، 1413هـ، ص226.

(54) جمهورة خطب العرب 2/ 183.

(55) البلاغة والأسلوبية، يوسف أبو العدوس، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، عمّان، 1999، ص148.

لذلك، يقول، «فإن الجَهلاَء، والضَّلالة العَمياء، والغَيَّ المؤفي بأهله إلى النار، ما فيه سفهاؤكم، ويشتمل عليه حلماؤكم، من الأمور العظام، يُنبت فيها الصغير، ولا يتحاشى عنها الكبير، كأنكم لم تقرؤوا كتاب الله، ولم تسمعوا ما أعدَّ الله من الثواب الكريم لأهل طاعته، والعذاب الأليم لأهل معصيته. . . ، إني رأيت هذا الأمر لا يصلح إلا بما صلح به أوله، لين في غير ضعف وشدة في غير عنف. . . »[56].

بنيت السجعات الموازية في هذا النص على أساس التلازم بين قدرتها التعبيرية من جهة، وبين المعنى من جهة أخرى، فالسجعات هي «الجهلاء، والعمياء» تُعبر عن الجهل والعمى أولاً ثم أن المدَّ فيها عَبر عن استغراق هؤلاء القوم في الجهل والعمى، يُضاف إلى ذلك إيقاعها الذي ولدته المعادوة في الوزن والقافية، وتُشعرك السجعات الأخرى بذات الوقع الإيقاعي عندما تقرأ «سفهاؤكم، حلماؤكم» لكن المعنى هنا يقوم على المساواة بين السفهاء والحلماء، فجاءت السجعة لتجسد هذه المساواة عندما تساوت مع قرينتها في كل شيء. ويتهادى الإيقاع في النص فلا تكاد تمر فقرة دون أن نشعر بذلك الوقع الصوتي الواضح الذي يساير حركة المعنى، ففي قوله «الصغير، الكبير» إيقاع واضح يهدف إلى إيصال رسالة النص إلى صغيرهم وكبيرهم، وهنا يتضح أن النص لا يخص فئة دون أخرى، فهو يشمل كل أهل البصرة، ثم يلتحم الإيقاع بالثنائية التي يقوم عليها النص «الطاعة، المعصية» حتى لتشعر معها بشدة حرص الناثر على إبراز هذه الثنائية وذلك من خلال إيقاعها.

وتسهم هذه السجعات الموازية في كشف المعنى وإيحاءاته وذلك عندما ننظر إلى المسافة المكانية التي تستغرقها لتردد فيها، فإذا كانت المسافة قصيرة فإنك تشعر بشدة الإيقاع من جهة، وبتسارع حركة المعنى من جهة ثانية، مثلما تجد في رسالة سعد بن حذيفة، يقول: أما بعد، فقد قرأنا كتابكَ، وفهمنا الذي

(56) جمهرة خطب العرب 2/ 270 ـ 271.

دعوتنا إليه من الأمر الذي عليه رأي الملأ من إخوانك، فقد هُديتَ لحظّك، ويُسرت لرشدك، نحن جادون، مجدون، معدون، مسرجون، ملجمون»[57].

بينما تشعرك السجعات المتباعدة في قوله «كتابك، إخوانك، لحظك، لرشدك» أنهم ما قرروا ذلك إلا بعد أن تأملوا الكتاب، وقرؤوه، إذ أن حركة المعنى أبطأ، ولكن السجعات الأخرى في قوله «جادون، مجدون، معدون، مسرجون، ملجمون»، تُشعرك بإيقاعها المعبر عن ثبات موقفهم حيث يدوي تردد المقطع الصوتي «ون» معبراً عن هذا الثبات، وبطبيعة حركة المعنى الذي يكشفه تسارع معاودة السجعة، فنشعر وكأنهم دائمو الحركة في الجد والاستعداد للمسير إلى اللحاق بالجيش.

3 ـ السجع المرصع:

وفيه «تتفق الفاصلتان بالوزن والتفقيه»[58]. والإيقاع الذي يولده هذا النمط أشد وضوحاً وتأثيراً، حيث تتسع فيه مساحة المعاودة وتقترب صورة الفاصلة من صورة الشطر الشعري.

ولا بد من الإشارة إلى أن النصوص النثرية لم تُبنَ كلها على هذا النحو من السجع، لأن ذلك من دواعي التكلف والتصنع الذي ابتعد عنه بلغاء النثر الأموي في هذا العصر، وإنما يرد السجع المرصع في مواضع محددة، حيث يتطلب المعنى وقعاً صوتياً مميزاً، يخدم غايات الناثر الأموي، ففي موضع الاستنكار للمواقف الأموية والرغبة في تغييرها نجد منا الناثرين من يلجأ إلى هذا النمط الإيقاعي في النص وفي مواضع محددة لتوضح بجلاء فكرة الناثر ولب موضوعه، ومثلما فعل الحسين بن علي في خطبته إذ تخلى عنه أهل الكوفة، فآثر البدء بهذا التكثيف الإيقاعي لهز النفوس وإثارتها عسى أن يثير فيها ما يجعلها تغير من موقفها، يقول: «ألا وإنّ هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان،

(57) جمهرة رسائل العرب 2/ 116.

(58) جواهر البلاغة، أحمد الهاشمي، المكتبة التجارية، مصر، 1960، ص404.

وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطلوا الحدود. . . ، المغرور من اغتر بكم، فحظكم أخطأتم، ونصيبكم ضيعتم»[59]، وتتدفق الفواصل «لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن»، و«وأظهروا الفساد، وعطلوا الحدود» لتخلق إيقاعاً مدوياً واضحاً يسهم في إبراز المعاني وتأكيدها، أما في خاتمة هذا النص، فيشعرك هذا الإيقاع المدوي في قوله «فحظكم أخطأتم، ونصيبكم ضيعتم» أن الناثر يطلق صرخة قوية في تلك الوجوه المتخاذلة.

وكلما اشتدت المعاني اشتدت الحاجة إلى إيقاع قوي يساندها ويوسع من مساحات التعبير، ويتجلى ذلك واضحاً في رسالة قطري بن الفجاءة إلى الحجاج يهجوه فيها قائلاً: «إنك لميت في جبلتكْ، مطلخم في طريقتكْ، واه في وثيقتك، لا تعرف الله ولا تجزع في خطيئتكْ، يئست واستيأست من ربكْ، فالشيطان قرينك لا تجاذبه وثاقكْ، ولا تنازعه خناقكْ»[60].

ويبدو الإيقاع واضحاً في تلك السجعات المرصعة «ميت في جبلتكْ، مطلخم في طريقتكْ، واهٍ في وثيقتكْ» ومعها يبدو حماس الناثر في التعبير عن المعاني إذ اقتران الإيقاع باستخدام صيغة الخطاب، حتى لتحسّ أن المقابل حاضر أمام قطري وهو ينهال عليه بكل هذاالزجر والتوبيخ، كما أنّ الوقف الذي صاحب هذه السجعات يشعرك بدويّ إيقاع النص ذلك أن الوقف في السجع يسهم في زيادة إيقاعه[61].

3 ـ خصائص الإيقاع النثري:

اختص الإيقاع في النثر الأموي ببعض الخصائص التي تكشف طبيعة هذا الإيقاع، ومن أبرز تلك الخصائص:

---

(59) جمهرة خطب العرب 2/ 48.

(60) جمهرة رسائل العرب 2/ 181، مطلخم: متكبر.

(61) ينظر البيان والبديع، طالب محمد الزوبعي وناصر حلاوي دار النهضة العربية، بيروت 1996، 156.

1 ـ **الاستمرارية**: من أبرز خصائص الإيقاع النثري كونه إيقاعاً مستمراً[62]، حيث يمكن الإحساس بهذه الاستمرارية وهي تواكب المعنى في أغلب النصوص النثرية الأموية، وعلى الرغم من تباين المسافات المكانية بين الفواصل في النثر إلا أنه يمكن تتبع حركة الإيقاع بينها من خلال التدقيق في أنماط الإيقاع التي يستخدمها الناثر.

إنّ استمرار الإيقاع يواكب إحدى أهم غاياته في النص، وهي زيادة الأثر في النفس، فإذا انقطع الإيقاع في نص ما قل تأثيره على المقابل، وهو ما لا يرغب به الناثر، إذ هدفت جل تلك النصوص إلى التأثير في الآخرين. وتكشف رسالة ابن الزبير عن طبيعة هذه الخصيصة، حيث تشعر معها بإيقاع متدفق ومستمر من أول فواصلها حتى نهاية النص، يقول: «أما بعد... فقد بلغني أنك تجلس بالطائف العصرين، فتفتيهم بالجهل، تُعيب أهل العقل والعلم، وإن حلمي عليك واستدامي فيئك، جَرّأك عليّ، فاكفف ـ لا أبا لغيرك ـ من غربك، وأربع من ضلعك، وأعقل إنْ كان لك معقول وأكرم نفسك، فإنك إن تهنها تجدها على الناس أعظم هواناً، ألم تسمع قول الشاعر:

فنفسك أكرمها فإنك إنْ تهن عليك فلن تلقى لها الدهر مكرما

وإني أقسم بالله لئن لم تنته عما بلغني عنك، لتجدنَّ جانبي خشناً، ولتجدنني إلى ما يردعك عني عجلاً، فإن أشقى بك شقاؤك على الردى، فلا تلم إلا نفسكْ»[63].

يبدأ الإيقاع من بداية النص في قوله «أنّك» حيث تحس بعمق صوت الكاف وتأثيره في تقريب صورة المقابل حتى تشعر معه بشخوصه أمام ابن الزبير، ويستمر ذات النمط الإيقاعي في المعادوة فيستمر إيقاع الكاف في كل النص سواء أكان في نهايات فواصله أو في دواخلها مثل (جرّأك، لك،

(62) ينظر تشريح النقد، ص366.
(63) جمهرة رسائل العرب 2/ 141.

غيرك»، ويستمر الإيقاع حتى في بيت الشعر حيث يتردد الكاف لست مرات وهو توظيف فني جميل دعم به الناثر إيقاعه في النص، ثم يُنهي الناثر النص بذات النمط الإيقاعي عندما يختار لفظة (نفسكْ) الساكنة حيث تشعر بمدى علو الصوت مع هذا السكون الذي يمنح السجع إيقاعه المميز. وقد يظهر استمرار الإيقاع مع تنوع أنماطه وهو ما سيتضح في ثاني خصائص الإيقاع.

2 ـ **التنوع**: ويُعنى بالتنوع الأخذ بأكثر من نمط إيقاعي في نص واحد[64]، وذلك من خلال اعتماد نمط إيقاعي بارز يدعمه الناثر بأنماط إيقاعيه أخرى، كأن يختار الناثر أن يكون السجع إيقاعه البارز مع وجود التكرار أو التوازن بين التراكيب، أو تلك الحركة بين الجمل القصيرة إلى الجمل الطويلة. وتتضح هذه الخاصية في العديد من نصوص النثر الأموي إذ حرص بلغاء النثر على «إظهار عناصر الإيقاع وألوان التنغيم الصوتي، وهذا ما جعل نثرهم موقعاً تهش إليه النفس، ويؤثر في الوجدان تأثيراً بيناً، . . ولم يعمدوا ـ تحقيقاً لإيجاد تلك التلاوين الصوتية ـ إلى ضرب معين من ضروب الموسيقى اللفظية بل لجؤوا إلى ألوان عديدة مختلفة، حققت مجتمعة تلك الموازنات الموسيقية البديعية، وضروب الإيقاع النغمي الرائع»[65].

ويتجلى هذا التنوع واضحاً بارزاً في نصوص النثر الأموي، ومنها خطبة الحجاج التي يقول فيها «يا أهل العراق، والكفرات بعد الفجرات، والغدرات بعد الخترات، والنزوات بعد النزوات، إن بعثتكم إلى ثغوركم غللتم، وإن أمنتم أرجفتم، وإن خفتم نافقتم، لا تذكرون جنة، ولا تشكرون نعمة، هل استخفكم ناكث؟ أو استغواكم غاوٍ، أو استنصركم ظالم، إلا تبعتموه وآويتموه، ونصرتموه، وزكيتموه؟ يا أهل العراق هل شغب شاغب، أو نعب ناعب، أو زجر زاجر، إلا كنتم أتباعه وأنصاره؟! يا أهل العراق: ألم تنهكم

(64) ينظر نظرية الأدب ص171.

(65) الرسائل الفنية ص316.

المواعظ؟! ألم تزجركم الوقائع؟!»[66]. وتشعر بتنوع الإيقاع في النص من خلال عدة أمور منها تنوع الأساليب، فهو «يتنقل فيه من النداء إلى السرد والتقرير، ومن صيغة الماضي إلى صيغة الحاضر التي تدل على الاستمرارية والديمومة، وتنتهي بالاستفهام المنطوي على معنى التعجب والاستنكار مثيراً الأسماع والخواطر والقلوب»[67]، ومنها العناية الواضحة بالوقع السجعي الذي لا تشعر معه بالتكلف بل هو ينساق وينساب في سياقات مختلفة ينتقل فيها الناثر من فاصلة سجعية إلى فاصلة أخرى ذات سجعة مختلفة، كما تشعرك العبارات بنوع آخر من الإيقاع، إذ تقوم الطويلة منها على التقسيم الداخلي كما في قوله: «إن بعثتكم إلى ثغوركم غللتم»، والقصيرة التي تشعرك بالإيقاع المتتابع والسريع بقوله «اتبعتموه، وآويتموه، ونصرتموه...».

ومن النصوص التي يتجلى بها التنوع الإيقاعي رسالة عبد الرحمن بن الأشعث، حيث يقوم فيها الإيقاع على تكرار الحروف باستخدام الشداد بشكلٍ بارز لمسايرة المعنى مع وجود أنماط إيقاعيه أخرى تزيد من تأثيره في النفوس، يقول: «سلام على أهل طاعة الله وأوليائه الذين يحكمون بعدله، ويوفون بعهده، ويجاهدون في سبيله، ويتوّرعون لذكره، ولا يسفكون دماً حراماً، ولا يعطِّلون للرَّبِّ أحكاماً، ولا يدرسون له أعلاماً، ولا يتنكَّبون النَّهج، ولا يُبرِمَون السيئ، ولا يسارعون في الغيِّ، ولا يدلِّون الفجرة، ولا يتراضون الجورة، بل يتمكَّنون عند الاشتباه، ويتراجعون عند الإساءة»[68].

وإذا عرفنا المقصد الحقيقي للنص عرفنا سر هذه الشدّات المولدة للإيقاع، فالمعاني الواردة في النص جاءت على سبيل التعريض بخصم، وكأنه يسلبه هذه الصفات فظهرت الشدّات على مواضع خاصة توحي لمن يتأمّلها

(66) جمهرة خطب العرب 2/ 294.
(67) فن الخطابة وتطوره، ص284.
(68) جمهرة رسائل العرب 2/ 219.

بالتركيز الذي أراده الناثر على هذه المواضع، فزاد من قدرتها الإيقاعية بنمط التكرار الداخلي الذي توفره الشدّة، مع وجود إيقاعية كالتوازن في فواصل النص وما يولده من إيقاع، وكذلك يظهر إيقاع السجع ظهوراً واضحاً في النص، وبذلك يتشكل التنويع الإيقاعي في النصوص النثرية الأموية من خلال الجمع بين أكثر من نمطٍ إيقاعيٍ في نصٍ واحد.

3 ـ **التفاعل**: تتعلق هذه الخاصية بسابقاتها، إذ أن استمرار الإيقاع وتنوعه أكسب النص قدرة أكبر على التأثير في النفوس، لأنّ الإيقاعات لا تستوي في لون التعبير ومبلغ التأثير، فكل معنى له من الإيقاع ما يناسبه(69)، فترى الإيقاع ملتصق بالمعاني يعبر عنها، ويتفاعل معها، يشتد عندما تطلبه المعاني على هذه الصورة، ويتهادى بطيئاً عندما يساير المعنى وهو يقصد التهدئة.

وتظهر هذه التفاعلية في أغلب النصوص النثرية، ومنها رسالة معاوية إلى والي المدينة، يقول: «فقد أتاني كتابك، وفهمتُ ما ذكرتَ من إبطاء الناس عن البيعة، ولا سيما بني هاشم، وما ذكرَ ابنُ الزبير، وقد كتبتُ إلى رؤسائهم كتباً، فسلِّمها إليهم، وتَنَجَّز جواباتها، وابعث بها إليَّ حتى أرى في ذلك رأيي، ولتشتدَّ عزيمتك، ولتصلُب شكيمتُك، وتحسن نيَّتُك، وعليك بالرفقِ، وإياك والخُرقَ، فإن الرِّفق رَشَد، والخرق نَكَد، وانظر حسيناً خاصةً فلا يناله منك مكروه، فإن له قرابةً وحقاً عظيماً، لا ينكره مسلمٌ ولا مسلمة، وهو ليثُ عرين، ولستُ آمنك إن شاددته أن لا تقوى عليه، فأما من يرد مع السباع إذا وردتْ، ويكنس إذا كنستْ، فذلك عبد الله بن الزبير، فاحذره أشدَّ الحذر ولا قوة إلا بالله، وأنا قادم عليك»(70).

ويلاحظ في النص في أنّ الإيقاع يساير المعنى، فتراه يشتد عندما تكون المعاني في صورة التأكيد والتشديد كمثل قوله «ولتشتدَّ عزيمتك، ولتصلب

(69) ينظر نظرية إيقاع الشعر العربي، ص70.

(70) جمهرة رسائل العرب 2/ 57.

شكيمتك، وتحسن نيتك» حيث يعلو الإيقاع في هذه الفواصل فتشعر بأمر الشدة مع السجع الذي يتكرر سريعاً في فواصل متقاربة، ثم تُحس أن الإيقاع يتحول نحو التهادي في قوله «وانظر حسيناً. . . إلى ولا مسلمة» فإن هذه الفواصل تحمل إيقاعاً يساير معانيها التي تدعو إلى التهدئة مع هذه الشخصية. بينما يشتد الإيقاع حين تتعلق المعاني بشخصية أخرى يشعر معاوية بخطرها عليه وعلى ابنه، فتشدد معاني النص ومعها يشتد الإيقاع، وذلك في قوله «فأما من يرد مع السباع إذا وردتْ، ويكنس إذا كنست، فذلك. . .» فالإيقاع هنا مبني على التكرار تارة إذ كرر «إذا» وعلى السجع الموقوف بالسكون وهي صيغة تظهر إيقاعاً أبرز وأكثر تأثير من أنماط السجع المتحرك.

ويُحدث الإيقاع التفاعلي «نوعاً من أنواع التأثير، فتنقلب نفس السامع من ذلك بين حالات مختلفة، فترتعد الفرائص من الخوف، أو تنزع إلى الفتك والعنف، وتهتاج القلوب اهتياجاً، وتخفق الصدور ابتهاجاً، وتفيض من الشفقة والرحمة، أو تجيش من الحقد والنقمة، وقد يثير موجات الغضب. . .»[71].

وهذه المؤثرات كلها هي أقصى غايات الأموي في نثره، لذلك نجده يحرص كل الحرص على هذا التفاعل بين المعاني وبين الإيقاعات التي تدعمها، وهو أمر عكسته أغلب النصوص النثرية، وأذكر منها خطبة أبي حمزة الخارجي التي يقول فيها: «يا أهل المدينة: أَوّلكم خيرُ أوّل، وآخركم شر آخر، إنكم أطعتم قُرّاءكم وفقهاءكم فاختانوكم عن كتاب غير ذي عوج، بتأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين، فأصبحتم عن الحق نابين أمواتاً غير أحياء وما تشعرون، يا أهل المدينة: يا أبناء المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان، ما أصحَّ، وأسقم فرعكم. . .»[72].

في هذا النص تُشعرك المعاني والإيقاع يساندها بهذا التنوع الشعوري

(71) نظرية الإيقاع، ص69 ـ 70.

(72) جمهرة خطب العرب 2/ 479.

حيث يرتقي شعور الارتياح تارة عندما ترد عبارات الثناء، بينما تنقبض النفوس وهي ترى معاني التقريع بإيقاعاتها الشديدة تنزل على الأسماع.

وهكذا كان الإيقاع أحد الطرق الفنية المؤثرة إلى جانب المعنى، ومن هنا جاء اهتمام الناثرين به، فكان أحد أهم الخصائص الفنية للنص النثري؛ إذ حقّق للنص العديد من المزايا، فبه ارتقى النثر من الحديث العادي إلى مرتبة الأدب، كما أسهم الإيقاع في جعل النص أكثر إقناعاً، وأجمل من حيث التنوع في طرق الأداء.

أمّا على صعيد التأثير الداخلي فقد استطاع الإيقاع المقترن بالصور أن ينبّه ويهيّئ الخيال للتفاعل مع الدلالات التعبيرية لهذه الصور، فساعد على زيادة أثرها وتعميق معانيها.

وقد حرص الناثرون على الإفادة من كل صور الإيقاع، ففي الألفاظ أفادوا من قدرة اللغة لا سيما اللفظ المفرد على إحداث إيقاع مميز يسهم في أداء المعنى، كما أفادوا من خصائص اللفظ وموسيقى حروفه، ويأتي إيقاع العبارة ليسهم بشكل متميّز في التأثير الذي يهدف إليه الأموي فبنوا عباراتهم على التقسيم الذي يحقق إيقاعاً متميّزاً، كما ذهبوا إلى تقديم المعنى الواحد بعدّة عبارات عارفين بما لذلك من أثر في إحداث إيقاع مناسب للمعنى.

أمّا السجع الذي أجمع النقاد على أنّه شكل إيقاع يقابل القافية في الشعر ويمتلك تقريباً ذات القدرة على إحداث وقع موسيقي يميّز النثر، فنال اهتمام الناثرين فوظفوا كل أنماطه التي تحدث إيقاعات متباينة؛ إذ يقدّم السجع المطرّف إيقاعاً خفيفاً هادئاً يناسب بعض الموضوعات، خلاف ما يقدّم السجع الموازي أو المرصّع؛ إذ يقدّمان إيقاعاً شديداً يناسب إلى حدٍّ كبير موضوعات النثر الأموي.

* * *

المصادر والمراجع

1 ـ **الأفكار والأسلوب**، أ. ف. تشيشرين، ترجمة حياة شرارة، منشورات وزارة الثقافة والفنون، والعراق، بغداد، 1968.

2 ـ **الإيضاح في علوم البلاغة**، القزويني، تقديم وشرح علي بو ملحم، دار الهلال، بيروت، 2001.

3 ـ **الإيقاع الصوتي في شعر شوقي الغنائي**، منير سلطان، منشأة المعارف ـ الإسكندرية، 2000.

4 ـ **الإيقاع والزمان**، جودت فخر الدين، دار الحرف العربي، بيروت ـ لبنان، 1995.

5 ـ **البرهان في وجوه البيان**، إسحاق بن وهب الأصفهاني، دار الكتب العلمية بيروت، 1995.

6 ـ **البلاغة والأسلوبية**، يوسف أبو العدوس، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، عمّان، 1999.

7 ـ **بنية اللغة الشعرية**، جان كوهن، ترجمة محمد الوالي، دار توبقال، المغرب، 1986.

8 ـ **البيان والبديع**، طالب محمد الزوبعي وناصر حلاوي، دار النهضة العربية، بيروت، 1996.

9 ـ **البيان والتبيين**، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت ط4، (دون تاريخ).

10 ـ **تاريخ الأدب العربي في ضوء المنهج الإسلامي**، محمود البستاني، مؤسسة الطبع والنشر للأستانة الرضوية، مشهد 1413هـ.

11 ـ **تشريح النقد**، نورثروب فراي ـ ترجمة محي الدين صبحي، الدار العربية للكتاب، طرابلس ـ ليبيا، 1991.

12 ـ **التيارات المعاصرة في النقد الأدبي**، بدوي طبانة، دار الثقافة، بيروت، 1985.

13 ـ **جمهرة خطب العرب**، أحمد زكي صفوت، دار الكتاب العلمية، بيروت، (دون تاريخ).

14 ـ **جمهرة رسائل العرب**، أحمد زكي صفوت، مطبعة البابي الحلبي، مصر، 1937.

15 ـ **جواهر البلاغة**، أحمد الهاشمي، المكتبة التجارية، مصر، 1960.

16 ـ **حول مفهوم النثر الفني**، البشير المجذوب، الدار العربية للكتاب، طرابلس ـ ليبيا، 1982.

17 ـ **خصائص العربية**، محمد المبارك، منشورات معهد الدراسات العربية العالمية، القاهرة، 1960.

18 ـ **الخطابة العربية**، إحسان النص، دار المعارف، مصر، 1964.

19 ـ **دلالة الألفاظ**، إبراهيم أنيس، مكتبة الانجلو المصرية، القهرة، ط4، 1980.

20 ـ **الرسائل الفنية** ـ غانم جواد رضا، مطبعة أسعد، بغداد، 1976.

21 ـ **ظاهرة الترديد في شعر أبي تمام**، دراسة إيقاعية جمالية، رشيد شعلال، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق، العدد 90، 23 حزيران 2003.

22 ـ **فن الخطابة**، إيليا حاوي، دار الثقافة، لبنان، 1997.

23 ـ **في معرفة النص**، يمنى العيد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3 1985.

24 ـ **مدخل إلى مفهوم الإيقاع الداخلي للشعر**، نديم دانيال الوزة، مجلة أفق، العدد 42، السنة الرابعة.

25 ـ **معجم المصطلحات في اللغة والأدب**، مجدي وهبة وآخرون، مكتبة لبنان، 1979.

26 ـ **مفهوم قصيدة النثر**، فرزند عمر، مجلة أفق، العدد 42، السنة الرابعة.

27 ـ **موسيقى الشعر**، إبراهيم أنيس، دار النهضة، مصر، ط5، 1981.

28 ـ **نظرية الأدب**، البيقاعي، منشورات جامعة السابع من أبريل 1413هـ.

29 ـ **نظرية إيقاع الشعر العربي**، محمد العياشي، المطبعة العصرية، تونس، 1976.

30 ـ **النقد الأدبي الحديث**، محمد غنيمي هلال، دار العودة، بيروت، 1987.



ظاهرة الشذوذ اللغوي

د. سالم علي شليبك
عضو هيئة التدريس
قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة الفاتح

الشذوذ نوعان: عام وخاص، والأول تتجلى مظاهره في كل عمل ضار: كاللامبالاة، وعدم الاهتمام بمصالح الآخرين، وارتكاب ما لا يباح، والتفريط في الواجبات: دينية كانت أم دنيوية، والكذب، والغش، وأكل الربا والسرقة وغير ذلك مما يعد مخالفاً للشرائع، والقوانين، والآداب العامة التي تجب مراعاتها والحفاظ عليها.

والحق أن صور المخالفات التي تصدر عن الإنسان كثيرة، ومتنوعة ولو

أنك ذهبت تعدها لما وسعتك مثل هذه الصفحات، ولاحتجت إلى المزيد من الوقت كي تذكر بعضاً منها.

ولـمّا كان هذا الموضوع معنياً بدراسة الشذوذ بالمعنى الأخص، أعني الشذوذ اللغوي: فإنني أترك الحديث عن الشذوذ العام، داعياً أصحاب الأقلام النظيفة والأفكار النيرة أن يلقوا الضوء على بعض صوره الضارة، ويحذروا الناس منه حتى لا يتمادوا في ارتكاب المخالفات، وعمل المنكرات في المجتمع المسلم الذي يجب أن يحافظ على قيمه وأخلاقه التي بها يسود ويبقى.

الشذوذ اللغوي:

الشذوذ اللغوي، أو الشذوذ بالمعنى الأخص: هو خروج بعض المسائل أو الكلمات عن القياس المتبع في وضع القواعد اللغوية، فكل مسألة تندرج تحت قاعدة كلية، ويشملها قانون معتمد فهي قياس، وعلى العكس من ذلك فإن الخارج عن تلك القاعدة يعد شاذاً، يحفظ ولا يقاس عليه، وهو ما يسمى في مصطلح الشعراء ضرورة.

ولكن هل الشاذ والضرورة بمعنى واحد؟ والخلاف بينهما لفظي... فيكون الشاذ عند النحاة ضرورة عند الشعراء، وفرق بعضهم بينهما فجعل المخالفة في الشعر ضرورة، وفي النثر شذوذاً.

وجاء في تعريف الضرورة: أنها ما وقع في الشعر مما لا يقع في النثر سواء أكان للشاعر عنه مندوحة أم لا، وهو خلاف ما يراه سيبويه، بأن الضرورة عنده: ألا يكون للشاعر عنه مندوحة، والضرورة مشتقة من الضرر وهو النازل مما لا مدفع له[1].

ولما قال المبرد بجواز جر حتى للضمير[2] تمسكاً بقول الشاعر[3]:

(1) ضرائر الألوسي، ص6.

(2) وهو عند الجمهور ضرورة.

(3) الرصف 8، المقرب 1: 194، الخزانة 9: 174.

فــلا والله لا يــلــفــى أنـــاس   فــتــى حــتــاك يــا بــن أبــي زيــاد

اعترض عليه الرضي بأنه شاذ[4]، فاعترضوا عليه بأن الأولى أن يقول: ضرورة، لأنه لم يرد في كلام منثور.

ونريد أن نعرف هنا ما إذا كانت هذه الضرورات سماعية يوقف على ما سمع منها؟

أم هي قياسية، لنا أن نقيس عليه فيما ننظم من الشعر؟

والواقع أن في المسألة خلافاً، فبينما يرى بعضهم أن الضرورة أمر سماعي لا يسوغ للشعراء المحدثين أن يأتوا بشيء منه، يذهب ابن جني إلى خلاف ذلك وأنه يجوز لنا في الشعر من الضرورة ما جاز للعرب، وفي ذلك يقول:

سألت أبا علي عن هذا فقال: كما جاز لنا أن نقيس منثورنا على منثورهم كذلك يجوز لنا أن نقيس منظومنا على منظومهم، فما أجازته الضرورة لهم أجازته لنا، وما حظرته عليهم حظرته علينا[5].

وهذا قول صحيح؛ لأن داعي الضرورة هو الحفاظ على صحة القافية وسلامة الوزن، وهو أمر لا مندوحة للشاعر عنه، ولا يخص زماناً دون زمان.

إذاً فالضرورة أمر يرتكبه الشاعر إذا اضطر إليه غير مقيد بزمن.

والسؤال الذي يبرز الآن، هل تنحصر الضرورات في عدد معين بأن لا تتعداه، أم أنها لا حصر لها؟ والجواب أن الجمهور لا يرى حصرها في عدد محدد، وهو الصحيح.

وعزا بعضهم إلى الزمخشري أنه يحدد أنواع الضرورة بعشر، أخذاً من هذين البيتين المنسوبين إليه[6]:

(4) شرح الكافية، 4: 277.
(5) الخصائص، 1: 323.
(6) الضرائر، ص25.

ضرورة الشعر عشر عند جملتها وصل وقطع وتخفيف وتشديد
مد وقصر وإسكان وتحركة ومنع صرف وصرف ثم تعديد

وكان الشيخ أبو سعيد القرشي يحددها في مائة، ونظم في ذلك أرجوزة سماها: اللسان الشاكر في ضرورة الشاعر جاء فيها[7]:

سابعها ضرورة للشاعر في مئة مبيحة الضرائر

وأرى أنه لا داعي إلى هذا التحديد والتحكم الذي لا مبرر له، وقد مر أن المعول عليه في ذلك هو قول الجمهور الذي لا يقول بالتحديد فيها.

وأنواع التفلت أو الشذوذ في الأساليب العربية كثيرة: كصرف ما لا ينصرف ومنع المصروف، ومد المقصور، وقصر الممدود، وكسر نون الجمع والملحق به، والترخيم في غير النداء، وإيلاء إلا الضمير المتصل، وعدم النصب بأن المصدرية، ومجيء المضارع مرفوعاً بعد لم الجازمة، إلى غير ذلك مما عده النحاة شاذاً وخارجاً عن القياس.

وقبل دراسة نماذج مختلفة لهذا الشذوذ، وبيان درجة المخالفة في كل موضع، أذكر مثالين لما شذ عن القاعدة ليزداد الأمر وضوحاً، وذلك فيما يتعلق بقاعدة التصغير وهو أنه لا يصغر من الأسماء إلا المعرب، فلا تصغر الأسماء المبنية، ولا الأفعال ولا الحروف.

غير أن المتتبع لبعض الشواهد العربية يجد أن الفعل والاسم المبني قد وقع تصغيرهما، فمن الأول قول الشاعر[8]:

يا ما أميلح غزلانا شدن لنا من هؤلائكن الضالِ والسَّمُرِ

ومن الثاني قول الآخر[9]:

(7) المرجع السابق نفسه.

(8) شرح الكافية، 1: 49، المغني، 2: 760.

(9) شرح التسهيل، 2: 25، ابن عقيل، 1: 183.

أو تــحــلــفــي بــربــك الــعــلــي   أنــي أبــو ذيــالــك الــصــبــي

فأميلح في البيت الأول تصغير (أملح) وهو فعل ماض يفيد التعجب واقع بعد ما وهي نكرة تامة مبتدأ بها. (وذيّالك) في الثاني تصغير (ذلك) وهو اسم إشارة مبني على السكون فالتصغير في ذينك الموضعين محكوم عليه بالشذوذ لمخالفته القاعدة التي بني عليها التصغير.

وستتضح مظاهر هذا الشذوذ أكثر في دراسة نماذج مختلفة منه لبعض المواضع الخارجة عن القياس، وذلك على النحو الآتي:

ظاهرة الإعراب:

الإعراب في اللغة: البيان والوضوح، وفي الاصطلاح: هو التغيير، أو الحركات على خلاف بين النحاة، والإعراب من خواص لغة العرب؛ لاتساع ألفاظها وغزارة معانيها، ولذلك قيل: الإعراب فرع المعاني، وعلامة الإعراب قد تكون حركة وهو الأصل، وقد تكون حرفاً أو حذفاً ينوبان عن الحركة، وهذا واضح لا غبار عليه.

ومن مواضع الإعراب الفرعي الأسماء الستة، وألفاظها مشهورة، ولكن لا يتأتى لها هذا الإعراب إلا بشروط بينت في بابها، ومن الأسماء الستة (ذو) بمعنى صاحب، وهو الشرط الأول في إعرابها بالحروف، والثاني أن تضاف إلى اسم جنس ظاهر نحو: قابلت ذا الفضل، ومعنى ذلك أنها لا تضاف إلى العلم أو إلى الضمير، وإذا أضيفت إليه حكم عليها بالشذوذ، وهو ما نقف عليه في قول كعب بن زهير[10]:

صبحنا الخزرجية مرهفات   أبار ذوي أرومتها ذووها

فذووها آخر البيت مضافة إلى الضمير، وهو ما جعلها في نظر بعض[11]

---

(10) شرح التسهيل، 3: 242، الهمع 4: 284.

(11) قال السيوطي: ولزم إضافة ذو وفروعه إلى اسم جنس قياساً، وإلى علم سماعاً، والمختار =

النحاة شاذة، ومثل ذلك ما رواه الأصمعي لأعرابي من بني تميم، وهو قوله[12]:

أهنأ المعروف ما لم تبتذل فيه الوجوه إنما يصطنع المعروف في الناس ذووه

ويرى بعض النحاة أيضاً أن (ذو) لا يصح جمعها بالواو، أخذا من شروطها العامة، وهي أن تكون مفردة. وإذا جمعت بالواو كانت شاذة، وفي هذا القول نظر، وأرى أن جمعها بالواو صحيح سائغ كما في البيتين السابقين؛ لأنه جمع يقتضيه المعنى ويفرضه المقام؛ ولأنه إذا أخبر عن الواحد قيل: ذو، وإذا أخبر عن الجمع قيل: ذوو، ولا شيء غيره، وهو في هذا ملحق بجمع المذكر السالم يرفع بالواو وينصب ويجر بالياء، وليس فيه شذوذ على ما ترجح عندي.

الضمير:

جاء في تعريف الضمير: هو ما دل على متكلم أو مخاطب، أو غائب أو هو ما كنى به عن الظاهر اختصاراً. وبحث الضمير مهم في باب المعارف وهو باب له تقسيمات كثيرة واستعمالات مختلفة، وأحكام متنوعة، بينت في كتب النحو بياناً شافياً، إلا أن الذي يعنيني من أحواله هنا هو لحوق الشذوذ لبعض مسائله، وبيان ذلك فيما يلي:

يجيء الضمير متصلاً ومنفصلاً، ولكل منهما أحكام تخصه، وإذا كان المتصل هو الذي لا يبتدأ به، ولا يقع بعد إلا في الاختيار، فإن المنفصل على العكس في هذين الأمرين، ومثال الأول: التاء والهاء في ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾[13] ومثال الثاني: (أنت) في قوله تعالى: ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ﴾[14] وبالفعل فإن

= جواز إضافتهما إلى الضمير، كما يفهم من كلام أبي حيان أن الجمهور عليه. الهمع 4: 283، و284، بتصرف.

(12) ويروى: إنما يعرف ذا الفضل، شرح التسهيل، 3: 242، والهمع 4: 284.

(13) سورة الفاتحة، الآية: 6.

(14) سورة الأنبياء، الآية: 86.

المتصل لم يقع ابتداء فيما ورد عن العرب وأما وقوعه بعد إلا فقد جاء في الاضطرار وهو ما نقرأه في قول الشاعر[15]:

أعوذ برب العرش من فئة بغت ... عليّ فما لي عوض إلاه ناصر

وقول الآخر[16]:

وما علينا إذا ما كنت جارتنا ... ألا يجاورنا إلاك ديار

أي: أحد، فالهاء في (إلاه) والكاف في (إلاك) ضميران متصلان وقعا بعد إلا مما جعل النحاة ينظرون إلى ذلك بعين الشذوذ، لخروجهما عن القاعدة في تعريف الضمير المتصل.

نون الجمع والملحق به:

الجموع في لغة العرب ثلاثة: جمع التكسير، وجمعا المؤنث والمذكر السالمان، وهذا الأخير هو المنتهي بواو ونون أو ياء ونون، وهذا لا يحتاج إلى توضيح، والنون فيه في مقابلة التنوين في الاسم المفرد، وهي هنا حرف وتجيء النون لمعان كثيرة وتكون اسماً وحرفاً: كنوني الإناث والتوكيد، والذي يهمني منها هنا هي نون الجمع والملحق به، والقياس فيها أن تحرك بالفتح، ولم ترد في القرآن إلا وهي كذلك مثل: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾[17]، و﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ﴾[18].

وإذا كان هذا هو القياس والشائع فيها فإن مجيئها في بعض المواضع مكسورة شاذ، وخارج عن قاعدة نون الجمع، وهو ما نجده في قول الشاعر[19]:

(15) شرح التسهيل، 2: 276، والتصريح، 1: 98.
(16) شرح الكافية، 2: 429، الارتشاف 2: 933 وفيهما وما نبالي.
(17) سورة المؤمنون، الآية: 1.
(18) سورة الأنفال، الآية: 66.
(19) ابن عقيل، 1: 68، الارتشاف 5: 2463.

عـرفـنـا جـعـفـرا وبـنـي أبـيـه وأنـكـرنـا زعـانـف آخـريـنِ

وجعفر هذا: رجل من بني يربوع، وبنو أبيه: إخوته، والزعانف: جمع زعنفة وهي أجنحة السمكة، وقد كنى بها الشاعر عن الأتباع، ويقال للئام القوم: الزعانف.

وقال سُحيم بن وثيل الرياحي[20]:

أكـل الـدهـر حـل وارتـحـال أمـا يُـبـقـي عـلـيّ ولا يـقـيـنـي

ومـاذا تـبـتـغـي الـشـعـراء مـنـي وقـد جـاوزت حـد الأربـعـيـنِ

فآخرين في البيت الأول: جمع لآخر، والأربعين في الثاني ملحق بالجمع ونونهما مكسورة وهو ما أدخلهما في باب الشذوذ، لأن القياس فيهما الفتح كما تقدم.

وهذا في النحو، وأما عند الشعراء فهي ضرورة اقتضاها النظم، ولو فتحت النون أو ضمت لاختل الوزن، وإذاً فلا مندوحة للشاعر عن الكسر هنا.

وجاء الشذوذ أيضاً في لفظ آخر مما ألحق بهذا الجمع، وبالتحديد في باب (سنين)، وهو كل اسم ثلاثي حذفت لامه، وعوض عنها الهاء، ولم يكسر مثل: سنة ومئة، وعزة، وعضة، وثبة، إلخ فقد قالوا في جمعها: سنون، ومئون وعزون، وعضون، وثبون، وكل ذلك جاء على القياس، والشرط متوفر فيها وهو الحذف، والتعويض، وعدم التكسير؛ لأنها إذا كسرت امتنع إلحاقها بجمع المذكر السالم، كما في شفة، فلامها محذوفة، والتاء عوض منها، ويصح تقديرها بالواو وبالهاء لقولهم في النسب: شفوي وشفهي. ولكن لا يصح جمعها بالواو والنون لتكسيرها على شفاه، وهذه قاعدة.

(20) شرح التسهيل، 1: 72، التصريح، 1: 79.

وقالوا: ظبة، لحد السيف، ولامها محذوفة، والتاء عوض منها، وجاء تكسيرها على ظباة، قال الشاعر مفتخراً[21]:

تسيل على حد الظباة نفوسنا وليست على غير الظباة تسيل

فقد جمعت ظبة في البيت جمع تكسير مرتين، ومقتضى ذلك أنها لا تجمع بالواو والنون، غير أنهم قالوا فيها: ظبون وظبين[22]، جمعا شاذاً بعيداً عن القياس.

نون الوقاية:

نون الوقاية حرف، وبناؤها على الكسر؛ لأنها متلوة بياء المتكلم، وتلزم الفعل بأنواعه الثلاثة مع الياء نحو: هو أكرمني، وتلحق بعض الأسماء والحروف كذلك، وسيأتي المثال لكل واحد منهما.

ولما كان الفعل لا يقبل الكسر مطلقاً لزمته نون الوقاية، فاصلة بينه وبين الياء المكسور ما قبلها، كالمثال المتقدم، وإذا حذفت النون من الفعل المتصل بالياء كسر آخره، وعدّ ذلك شذوذاً وخروجاً عن القياس، وذلك ما نلحظه في قول الشاعر[23]:

عددت قوى كعديد الطيس إذ ذهب القوم الكرام ليسي

والطيس: الرمل، وهو هنا كناية عن الكثرة، وليسي: فعل ماض ناقص مكسور الآخر لاتصاله بياء المتكلم، ولا فاصل هنا، وهو عين الشذوذ في البيت قالوا: وفيه شذوذ آخر، وهو مجيء خبر ليس ضميراً متصلاً (الياء) والقياس ليس إيّاي[24].

---

(21) وفي رواية تسيل على حد السيوف، وعلى هذا فلا شاهد في البيت.
(22) ابن عقيل، 1: 65، التصريح 1: 75.
(23) شرح التسهيل، 1: 136.
(24) ابن عقيل، 2: 105 وما بعدها.

ولكن هل تلزم نون الوقاية مع فعل التعجب الذي على صيغة (أفعل) إذا اتصلت به الياء؟

والجواب أنّ في المسألة خلافاً[25]، فالبصريون يوجبون ذلك بناء على مذهبهم وهو أن (أفعل) فعل جامد يفيد التعجب، تقول: ما أحوجني إلى صديق مخلص! وما أفقرني إلى عفو الله!

وخالف الكوفيون فقالوا: إن أفعل اسم لا فعل، وعلى مذهبهم فإثبات النون وحذفها جائزان، تقول: ما أحوجني وما أحوجي إلى عفو الله!، وهذا الأخير عدّه البصريون شاذاً، لأن الفعل إذا اتصلت به ياء المتكلم محال عندهم أن يخلو من النون.

ولحوق نون الوقاية للاسم المضاف إلى ياء المتكلم نادر في اللّسان العربي، حتى إنني لم أعثر عليه إلا في ثلاث كلمات هي: لدن وقد وقط، والأولى من هذه الكلمات ظرف مكان بمعنى عند، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾[26] والكثير فيها إثبات نون الوقاية، نحو: لدنّي، بتشديد النون وحذفها قليل ويرى بعضهم أنّه شاذ والصحيح الأول، وفي القرآن الكريم ﴿قَدْ بَلَغْتَ مِن لَّدُنِّى عُذْرًا﴾[27].

قرأ الجمهور من لدنّي عذرا، بتشديد النون، وقرأ نافع وعاصم بالتخفيف[28]، وعليه فالقراءة بالتخفيف يمكن وصفها بالقلة، ولا شذوذ فيها؛ لأن ما قرئ به في السبع لا يوصف بالضعف أو الشذوذ.

وقطني وقدني اسمان بمعنى حسبي، والنون فيهما للوقاية، ولا تحذف إلا شذوذاً وقد اجتمع الإثبات والحذف في قول الشاعر[29]:

(25) الانصاف، 1: 126، المسألة رقم 15.
(26) سورة النمل، الآية: 6.
(27) سورة الكهف، الآية: 75.
(28) البحر المحيط، 7: 209.
(29) شرح الكافية، 2: 453، ابن عقيل، 1: 111.

قدني من نصر الخبيبين قدي ليس الإمام بالشحيح الملحد

ويقصد بالخبيبين ابني الزبير، رضي الله عنهما ـ وحاشا أن يكونا ملحدين كما يقول هذا الشاعر المفتري، وقطني مثل قدني في الإثبات والحذف.

وحكم نون الوقاية مع (إنّ) وأخواتها مختلف، فقد يكثر كما في (ليت) وقد يقل كما في (لعل) ويستوي الأمران في البواقي منها.

وتلزم النون في (من)، و(عن) الجارتين قبل الياء، تقول: منّي وعنّي، ولا تحذف منهما إلا شذوذاً، وعليه قول الشاعر[30]:

أيها السائل عنهم وعني لست من قيس ولا قيس مني

بنون واحدة، وهو موضع الشذوذ في البيت عند بعضهم.

حذف عامل الظرف والجار والمجرور:

يقع الظرف والجار والمجرور مواقع مختلفة، فيسدان مسد الخبر والصفة والحال، والصلة، ويحذف عاملهما وجوباً إذا كان كوناً عاماً، اكتفاء بالظرف وأخيه... وينتقل الضمير من العامل المحذوف إلى الظرف والجار والمجرور وهذا واضح يدرك بأدنى تأمل.

وفي الثلاثة الأول يجوز تقدير العامل المحذوف باسم الفاعل: كائن أو مستقر أو موجود، وبالفعل: كان أو وجد أو استقر ونحو ذلك، ويتعين في الصلة تقدير الفعل لأنها لا تكون إلا جملة.

وإنما حذف العامل وجوباً لسد الظرف والجار والمجرور مسده، وهذا هو القياس ولا يذكر إلا شذوذاً، وهو ما نجده في قول الشاعر[31]:

لك العز إن مولاك عز وإن يهن فأنت لدى بحبوحة الهون كائن

(30) شرح التسهيل، 1: 138، والخزانة، 5: 380.

(31) الارتشاف، 3: 1123، ابن عقيل، 1: 199.

فأنت مبتدأ، ولدى ظرف مكان متعلق بالخبر كائن، وهو عامل الظرف (لدى) وهو كما ترى مصرح به، وبذلك عد شاذاً وخارجاً عن القياس المتمثل في حذف عامل الظرف والجار وجوباً في المواضع الأربعة المتقدمة.

تقديم المبتدأ لزوماً:

الأصل في الكلام أن يتقدم المبتدأ ويتأخر الخبر مثل: الحكمة ضالة المؤمن، وعلي ذاهب، وهذا التقديم جائز، ولا مانع من قولك: ضالة المؤمن الحكمة، وذاهب علي.

وفي بعض المواضع يتقدم المبتدأ وجوباً، كأن يكون الخبر محصوراً، أو يقترن المبتدأ بلام الابتداء، إلى غير ذلك من الأمور التي توجب تقديمه، مثال الخبر المحصور: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾[32].

وقول الشاعر:

وما المال والأهلون إلا ودائع ... ولا بد يوماً أن ترد الودائع

فالخبر في الآية والبيت متأخر كما ترى؛ لأنه محصور، وإذا تقدم في مثل هذه المواضع حكم عليه بالشذوذ، وهو ما نقف عليه في قول الشاعر[33]:

فيا رب هل إلا بك النصر يرتجى ... عليهم وهل إلا عليك المعول

فالخبر المحصور تقدم في البيت مرتين وهما: (بك) و(عليك) وتأخر المبتدأ فيهما (النصر) و(المعول) وبذلك شذا عن القاعدة، وخرجا عن الحكم وهو تقديم المبتدأ إذا كان الخبر محصوراً.

ومن مواضع تقديم المبتدأ لزوماً أن يقع بعد لام الابتداء التي لها صدر الكلام نحو:

---

(32) سورة النساء، الآية: 171.

(33) شرح التسهيل، 1: 298، الضياء، 1: 191.

﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ ٱلْأُولَىٰ﴾[34]، وهذا هو القياس والشائع في الاستعمال، وخلاف ذلك يكون شاذاً، واستعماله نادر، ومنه قول الشاعر[35]:

خالي لأنت ومن جرير خاله ينل العلاء ويكرم الأخوالا

فخالي خبر تقدم على المبتدأ المقترن بلام الابتداء، ولذلك عد من الشواذ ومن أعرب خالي مبتدأ، ولأنت الخبر دخله الشذوذ أيضاً، لاقتران خبر المبتدأ باللام[36]، وعلى كل حال ففي كل وجه من الإعرابين شذوذ فاعرفه.

هذا ولم يقتصر الشذوذ على المنثور والمنظوم من الكلام، وإنما تعداه إلى بعض القراءات التي تنسب إلى كثير من القراء، ومنهم الصحابي: كأبي هريرة وابن مسعود، وعمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وابن عباس، وابن عمر ـ رضي الله عنهم جميعاً ـ ومنهم التابعي ومن جاء بعدهم: كعمر بن عبد العزيز، والحسن البصري، وشريح القاضي، وأبي حيوة، وإبراهيم بن عبلة وعبد الوارث، وابن السميفع، وجعفر المنصور ـ رحمهم الله ـ وكان لكل واحد من هؤلاء قراءة تروى عنه، وتنسب إليه.

وقد اهتم بضبط هذه القراءات علماء عرفوا بالأمانة والصدق، وتحري الحقيقة كابن خالويه المتوفى سنة 370هـ وكتابه القراءات الشاذة، وقد عني بنشره (ج برجشتراسر) وكذلك الإمام ابن جني المتوفى سنة 392هـ وكتابه المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات.

ومن العلماء من لم يفرد للقراءات الشاذة كتاباً، وإنما تناولها ضمن موضوعات أخرى كالتفسير والإعراب، ومن هؤلاء: مكي في مشكل إعراب القرآن، والعكبري في التبيان، وأبو حيان في البحر المحيط، وغيرهم ممن كان لهم اهتمام بهذا الجانب.

(34) سورة الضحى، الآية: 4.

(35) التصريح، 1: 174، الخزانة، 10: 323.

(36) ابن عقيل، 1: 211 بالهامش.

وإذا كانت القراءات المعتمدة قد وصلت إلى أربع عشرة قراءة، فإن القراءات الشاذة أكثر من ذلك بكثير، ومن أراد الوقوف عليها فليطلبها في مظانها من كتب شواذ القراءات، وكل قراءة لا تتوفر فيها شروط ثلاثة فهي شاذة، والشروط هي:

1 ـ أن يتصل سندها، بحيث تؤخذ بالتواتر من القارئ حتى رسول الله ﷺ.

2 ـ أن توافق مصحف عثمان ـ رضي الله عنه.

3 ـ أن توافق اللغة العربية بوجه من الوجوه.

وتوفر هذه الشروط في قراءة ما يبعدها عن الشذوذ مثل: قراءة نافع وابن كثير... إلخ والواقع أن دراسة القراءات الشاذة في موضوع له أهمية كبرى؛ لما يشتمل عليه من أحكام وقواعد ومسائل في مجال الدراسات اللغوية، ولا يمكن استيعابه في مثل هذه الدراسة المختصرة، ويجب أن توجه إليه عناية طلاب الدراسات العليا للاستفادة منه فيما يسجلون من رسائل وأبحاث.

وسأكتفي هنا بدراسة نموذج واحد من شواذ القراءات، وهو ما يتعلق بقراءة مجاهد قوله تعالى: ﴿لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَۚ﴾[37] قرأ الجمهور: لمن أراد أن يتم، بنصب (يتم) بناء على أن (أن) مصدرية ناصبة للفعل المضارع، وهو القياس فيها، وقرأ مجاهد (أن يتم)، برفع (يتم) وهي قراءة شاذة[38]، واختلف في تخريجها فقال البصريون: الرفع على إهمال (أن) حملاً لها على (ما) أختها[39].

وقد جاء مثل ذلك في النظم، ومنه قول الشاعر[40]:

أن تــهــبــطــيــن بــلا دقــو م يــرتــعــون مــن الــطــلاح

(37) سورة البقرة، الآية: 233.

(38) شواذ ابن خالويه ص14.

(39) ابن عقيل، 2: 316 البحر، 2: 499.

(40) البيتان في شرح التسهيل، 4: 10، 11، والبحر المحيط، 2: 499.

وقول الآخر[41]:

أن تقرأان على أسماء ويحكما   مني السلام وألا تشعرا أحدا

فأن في الآية، وفي البيتين مهملة لا عمل لها.

وذهب الكوفيون إلى أن (أن) في المواضع الثلاثة مخففة من الثقيلة[42] وليست مصدرية. وهذا القول في نظري أقوى من الأول، وأولى بالقبول... فما دام حمل (أن) هنا على وجه في العربية صحيح، فحملها على الشذوذ بعيد عن الصواب وتحكم لا مبرر له، هذا من وجه، ومن وجه آخر فإن في حمل بعض الحروف العاملة على المهملة هدماً للقاعدة التي وضعها النحاة في عمل الحرف إذا كان مختصاً وهو ما نقف عليه في القراءات المتواترة، وفي الفصيح من كلام العرب.

قال أبو حيان: (والذي يظهر أن إثبات النون في المضارع المذكور مع (أن) مخصوص بضرورة الشعر، ولا يحفظ (أن) غير ناصبة إلا في هذا الشعر والقراءة المنسوبة إلى مجاهد وما سبيله هذا لا تبنى عليه قاعدة)[43].

وبهذا تنتهي هذه الدراسة الموجزة لموضوع الشذوذ اللغوي، وهو موضوع واسع تناولت فيه بعض النماذج على سبيل المثال لا الحصر، ويحق فهو ميدان رحب، ومجال خصب في حقل الدراسات اللغوية، ويحتاج إلى المزيد من الاهتمام، وبذل الجهد والوقت.

* * *

(41) المصدر نفسه.

(42) المصدر نفسه.

(43) البحر المحيط، 2: 499.

مراجع البحث

1 ـ **الارتشاف**، أبو حيان الأندلسي، تحقيق د. رجب عثمان، ط: الأولى، 1988م.

2 ـ **الإنصاف**، الأنباري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط: الرابعة، 1961م.

3 ـ **البحر المحيط**، أبو حيان الأندلسي، مراجعة صدقي جميل ومن معه، ط: الأولى، 1992م.

4 ـ **التصريح على التوضيح**، خالد الأزهري، ط: عيسى البابي الحلبي.

5 ـ **الخصائص**، ابن جني، تحقيق محمد النجار، ط: الثانية، 1952م.

6 ـ **الخزانة**، البغدادي، تحقيق عبد السلام هارون، ط: الأولى، 1967م.

7 ـ **شرح التسهيل**، ابن مالك، تحقيق د. عبد الرحمن السيد ط: الأولى 1990م.

8 ـ **شرح الكافية**، الرضي، تصحيح د. يوسف عمر، ط: الأولى، 1973م.

9 ـ **شرح ابن عقيل**، ابن عقيل، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، 1998م.

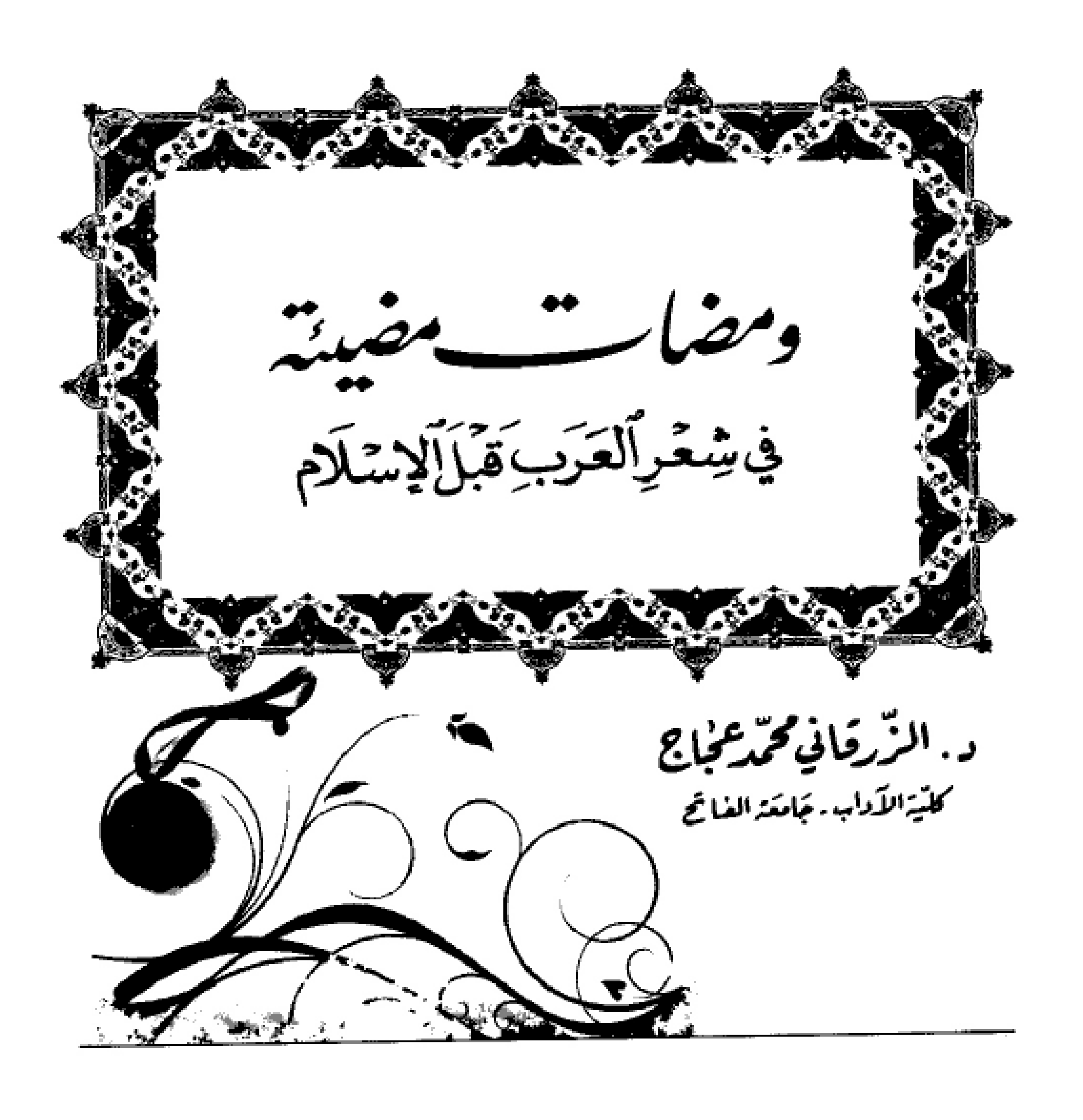
10 ـ **الضرائر**، محمد الألوسي، ط: دار البيان بغداد 1320هـ.

11 ـ **الضياء**، محمد النجار، ط: الأولى، 1968م.

12 ـ **المقتضب**، المبرد، تحقيق عضيمة، ط: الأولى.

13 ـ **المغني**، ابن هشام، تحقيق د. مازن ومحمد علي ط: الأولى، 1964م.

14 ـ **الهمع**، السيوطي، تحقيق هارون ومكرم، ط: الثانية، 1987م.



ومضات مضيئة في شعر العرب قبل الإسلام

د. الزرقاني محمد عجاج
كلية الآداب - جامعة الفاتح

ليس هناك أدنى شك في أنّ حياة الإنسان العربي قبل ظهور الإسلام كانت مغلفة بظلال من الضبابية الكثيفة، تسودها الفوضى وتغلب عليها أخلاق التكبر والتسلط، والنعرات الجاهلية من الغضب السريع لأتفه الأسباب والمفاخرة بالأنساب ».. ولكن ليس هناك ثمت شكوك أيضاً في أنه كان يتخلل ذلك المجتمع ملامح أصيلة وضاءة من المكارم والمحامد والصفات الطيبة التي تحلى بها العربي والتي جاء الإسلام فتلقفها وهذّبها وصقلها، فجعلت من الإنسان

العربي بعد أن غمرته أنوار الهدى الإسلامي كائناً حضارياً يبشر باليقين ويحمل راية الحق...»[1].

ولعل من أبرز الومضات المضيئة التي ترسخت وبرزت في شعر ما قبل الإسلام.

الدعوة إلى الوحدانية ونبذ عبادة الأوثان، فقد وصلت إلينا بعض النصوص الشعرية التي تنال من عبادة الأوثان، والأصنام، الأمر الذي دفع بأحد الباحثين إلى القول بأن العرب في أواخر هذا العصر «كانوا على أبواب يقظة عقلية وروحية، وكانوا في ريعان نهضة أدبية هزت أركان الوثنية هزات كادت تقوضها...»[2] فعبيد بن الأبرص مثلاً نراه يهجو بني جديلة ويعيب عليهم صنمهم اليعبوب، فيقول[3]:

وتبدلوا اليعبوب بعد إلههم   صنماً فقرّوا يا جديل واعذبوا

وكذلك بشر بن أبي خازم نراه يهجو أسرة آل لأم الطائي حين جعلت من قبر حارثة بن لأم إلهاً يحلفون به حيث يقول[4]:

جعلتم قبر حارثة بن لأم   إلهاً تحلفون به فجورا

وبجانب هذا الموقف من شعراء ما قبل الإسلام وهجومهم على عبادة الأصنام والأوثان نلمس فيما وصل إلينا من أشعارهم «إشارات دينية تدل على التوحيد وعلى بعض المعاني الدينية الصحيحة التي جاء بها القرآن الكريم فيما بعد...»[5] مثل قول زهير بن أبي سلمى[6]:

---

(1) الأدب في موكب الحضارة الإسلامية، د. مصطفى الشكعة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 1968م، ص23.

(2) الحياة العربية من الشعر الجاهلي، د. أحمد الحوفي، دار القلم ـ بيروت، ص377.

(3) ديوانه، دار صادر، ص33.

(4) ديوان بشر، تحقيق عزة حسن، ط دمشق، ص8.

(5) دراسات في أدب العرب قبل الإسلام، د. محمد عثمان علي، منشورات الجامعة المفتوحة، ص85.

(6) ديوانه ط، دار بيروت للطباعة والنشر، ص89.

فلا تكتمن الله ما في نفوسكم ليخفى ومهما يكتم الله يعلم
يؤخر فيوضع في كتاب فيدخر ليوم حساب أو يعجل فينتقم

وفي البيت الثاني دليل على إيمان زهير بالحساب وبيوم البعث والعقاب، ومثله قول بشر بن أبي خازم[7]:

فعفوت عنهم عفو غير مثرب... وتركتهم لحساب يوم سرمدي.

ويمكن أن نضيف في هذا المجال أبيات لأمية بن أبي الصلت التي تدل على مفهومه للخلق والكون، وإيمانه بقدرة الله، يقول[8]:

إنّ آيات ربّنا ثاقبات ما يماري فيهنّ إلا الكفورُ
خلق الليل والنهار فكل مستبين حسابه مقدورُ
ثم يجلو النهار ربٌّ رحيم بمهاة شُعاعها منشورُ

ومثل هذه الإشارات الدينية الصحيحة من بعث وحساب وثواب وعقاب التي جاء «القرآن الكريم مؤكداً لها فيما بعد دفعت عدداً من الباحثين المستشرقين والعرب إلى الشك في صحة نسبتها إلى هؤلاء الشعراء الذين عاشوا وماتوا قبل الإسلام، مع أن واقع الحال يقول بأنها تسربت إلى هؤلاء الشعراء من الديانات السماوية التي كانت موجودة حينذاك والتي لم تكن جزيرة العرب خلواً منها، فقد كانت هناك الحنيفية دين إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، وكانت هناك اليهودية والنصرانية»[9] ولا نصل إلى أواخر العصر الجاهلي حتى نجد استعداداً لفكرة الإله الواحد، وخاصة عند طائفة كانت تدعى باسم الحنفاء، وكانت تشك في الدين الوثني القائم وتلتمس ديناً جديداً يهديها في الحياة[10].

(7) لسان العرب لابن منظور، دار الكتب العلمية، مادة (ثرب).
(8) الروائع من الأدب العربي، المجلس الأعلى للثقافة، 1/ 573.
(9) دراسات في أدب العرب قبل الإسلام، د. محمد عثمان علي، ص86.
(10) ينظر تاريخ الأدب العربي (العصر الجاهلي) د. شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ص96.

ومن الجوانب المتلألئة الناصعة في نفوس أصحابها من تاريخ هذه الأمة الحرص الشديد على حماية العرض وافتدائه بالمال والنفس، يقول زهير بن أبي سلمى مؤكداً إصرار العربي على حماية عرضه وشرفه[11].

وأجعل مالي دون عرضي إنني كذلكم مما أفيدُ وأتلفُ

وقال أيضاً[12]:

وأجعل مالي دون عرضي جُنةً لنفسي فأستغني بما كان من فضل

ويقول آخر معلناً عن حرصه على صيانة عرضه بكل ما يملك من مال[13]:

أجودُ بمالي دون عرضي ومن يرد رزية عرضي يعترض دونه النحل

إذا المرء أثرى ثم ضن بماله أبى الناس يوماً أن يكون له الفضل

ومثلما يحرص العربي على صيانة عرضه نراه أيضاً لا يرضى لنفسه أن يهتك أعراض الآخرين، فهو لا يعرض لجارته، بل نراه يغض الطرف حتى يواري جارته مأوها، يقول عنترة[14]:

وأغضُ طرفي ما بدت لي جارتي حتى يواري جارتي مأواها

إنّي امرؤ سمحُ الخليقة ماجدٌ لا أتبع النفس الطموح هواها

أما عروة بن الورد، فقد كان يتغافل حتى تلج جارته بيتها[15]:

وإن جارتي ألوت رياح بيتها تغافلت حتى يستر البيت جانبه

وأكد على ذلك حاتم الطائي بالقسم، فقال[16]:

---

(11) ديوانه، ص104.
(12) المصدر نفسه، ص104.
(13) الحماسة البصرية، دار الكتب العلمية، 2/ 79.
(14) ديوانه، دار صادر، ص71.
(15) ديوانه، دار العلم للطباعة، ص30.
(16) ديوانه، دار صادر، ص48.

فأقسمتُ لا أمشي إلى سرّ جارة مدى الدهر، ما دام الحمامُ يغرّد

وإذا نظرنا في هذه الأبيات للشاعر الحاذرة بن قطبة نراه يأخذ في تعداد صفاته السامية النبيلة، وهي لا تنطبق عليه وحده، بل هي في الحقيقة مثل عربية عليا يفخر بها الإنسان العربي، وتتمثل في البعد عن الفواحش، والتزام العفة، وتجنب العيب، والصبر على الشدائد والمكروه، والتجمل عند الرزيئة، فيقول[17]:

أدعُ الفواحش أنْ أُسَبَّ بها وشريكها فكيلهما أقلى[18]
ووجدتُ آبائي لهم خُلق عفُّ الشمائل غيرُ ذي دخل[19]
لو تصدقين لقلت إنّهم صبُرٌ على النجدات والأزل[20]
وعلى الرزية من نفوسهم وتلاتل اللزيات والقتل[21]

ومثلة قول دريد بن الصمة[22]:

كميشُ الإزرار خارج نصف ساقه صبور على العزاء طلاع أنجد[23]
رئيس حروب لا يزال ربيئة مشيحاً على محقوقف الصلب ملبد
صبورٌ على رزء المصائب حافظٌ من اليوم أدبار الأحاديث في غد

فهو ماضي العزم في اتخاذ قراراته لا يعرف التردد في المواقف التي تستدعي قوة الحسم وحسن الاستعداد، صبور في مواجهة الحروب وما ينتج عنها من مصائب، ومن المواقف المضيئة والخالدة التي كان الشاعر الجاهلي يجسدها ويفتخر بها في شعره حبة للفروسية وركوب الخيل في وقت الحرب

(17) الروائع من الأدب العربي، 1/ 515.
(18) أقلى: أكره.
(19) الدخل: العيب.
(20) الأزل: الضيق.
(21) التلاتل: الزلازل، اللزيات: الأزمنة الشديدة.
(22) ديوانه، ص35.
(23) الكميش: الماضي العزم في اتخاذ قراراته.

والسلم، فالفرس كان عدته الأولى في وقت الحرب وشن الغارات، كما كان يمثل وسيلته المحببة إذا أراد الخروج في رحلات صيده التي تمثل ترفه وإشباع لذاته مع الصحب والرفاق، فالفروسية في هذه المرحلة «لا تقف عند الشجاعة والبطولة والمخاطرة فحسب، وإنما تتجاوز هذا الجانب الحسي إلى جانب آخر معنوي تنطوي تحته كل القيم الخلقية الرفيعة التي تشكل مجموعة المثل العليا التي كان العرب يعتزون بها في هذا العصر كالكرم والنجدة والمروءة. . .»[24].

ولم يكن يعدل فرحة القبيلة بشاعرها إلا فرحتها «بغلام يولد أو فرس تنتج»[25] لأنهما يكوّنان فارس القبيلة المنشود وبطلها المنتظر، ولقد كان من أرفع ألقاب التمجيد، وأسمى أوسمة الشرف التي يضفيها المجتمع الجاهلي على أحد أفراده، أن ينعته بأنه «شاعر فارس»[26] وهذا ما يفصح عنه عنترة في هذه الأبيات الحماسية التي يقول فيها[27]:

لما رأيت القوم أقبل جمعهم	يتذامرون كررت غير مَذمّم
يدعون عنتر والرّماح كأنها	أشطان بئر في لبان الأدهم[28]
ما زلت أرميهم بثغرة نحره	ولبانة حتى تسربل بالدّم
فازورّ من وقع القنا بلبانه	وشكا إليّ بعبرة وتحمحم[29]
ولقد شفى نفسي وأبرأ سقمها	قيل الفوارس ويك عنتر أقدم

ومن النصوص الشعرية التي نلمس فيها التغني بالشجاعة وقوة البأس في ميادين الوغى هذه الأبيات لسهل بن شيبان[30]:

---

(24) دراسات في الشعر الجاهلي، د. يوسف خليف، مكتبة غريب، ص161.
(25) العمدة لابن (رشيق) دار الجيل 1/ 99.
(26) دراسات في الشعر الجاهلي، د. يوسف خليف، ص174.
(27) ديوانه، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ص126.
(28) الأشطان، جمع شطن، وهو حبل البئر، واللبان: الصدر والأدهم: فرسه.
(29) ازوَّر: مال، والتحمحم: صوت منقطع ليس بالصهيل.
(30) الروائع من الأدب العربي 1/ 35.

مشينا مشية الليث غدا والليث غضبان
بضرب فيه توهين وتخضيعٌ وإقران
وطعن كفم الزقِّ غذا والزق ملآن

فيقول: سعينا إليهم مشية الأسد وهو جائع، بضرب فيه توهين وإذلال للمضروب، وطعناهم طعنات واسعة تسيل منها الدماء كفم الزق إذا سال بما فيه وهو مملوء.

والشعر الذي تغنى فيه شعراء هذا الطور بالشجاعة وبث روح الحماسة في نفوس الأبطال كثير تفيض به دواوين هؤلاء الشعراء، ومنه قول بشامة النهشلي[31]:

إن تبتدرْ غايةٌ يوماً لمكرمة تلق السوابق منا والمصلينا
ليس يهلك منّا سيّدٌ أبداً إلا افتلينا غلاماً سيداً فينا[32]
إنّا لنُرخصُ يوم الرّوع أنفسنا ولو نسامُ بها في الأمن أغلينا[33]

فالشاعر يفتخر بكثرة قادتهم، ولا يحتاجون إلى الاستعانة بغيرهم إذا فقدوا سيداً من سادتهم، وأنهم يبذلون أنفسهم في الحروب وهذا لحرصهم على تخليد الذكر الجميل، والإبانة عن محلّ النفس في الشجاعة.. وما أحوجنا في هذا الزمان لمثل هذه الصفات حتى نذود عن حمى الدين والعرض والشرف وحماية أوطان المسلمين التي تنتهك وتدنس في كل يوم من قبل الأعداء الحاقدين.

ولقد برز من بين شعراء هذه المرحلة من كان يدعو العرب إلى التوحد وجمع الشمل، في زمن كانت شبه الجزيرة فيه تعيش أحداثاً جساماً حركتها مطامع الروم والفرس في السيطرة على العرب، مستغلين في ذلك المناذرة

(31) المرجع نفسه، 1/103.
(32) الافتلاء: الافتطام والأخذ عن الأمر.
(33) أغلينا: الألف للإطلاق، وأغلين وجدت غالية.

والغساسنة على حد سواء في إثارة الاضطرابات بين القبائل العربية، وبث عوامل الفرقة والشقاق بينهما، حتى تحقق بذلك الهيمنة الكاملة عليها.

ولقد انعكس صراع هاتين الدولتين منذ ذلك على حياة بعض شعراء إياد، فكان الشعر الذي خلفه هؤلاء الشعراء معلماً بارزاً يدل على شعراء إياد وغيرهم من القبائل العربية الأخرى، قد أدركوا بوعيهم المتطور أن الوقوف في وجه مطامع هاتين الدولتين ـ وبخاصة في الشرق حيث الفرس ـ لا يمكن أن يتكامل، ويكون له أثره إلا بوحدة القبائل التي كانت تعيش في بوادي العراق وبين دجلة والفرات، ومن هنا سجلت أشعار لقيط بن يعمر الإيادي مؤشراً طيباً وصفحة مضيئة في هذا الخصوص، فنراه يوجه إليهم من خلال عينيته المشهورة التي تعد من أقوى القصائد التي قيلت في التحريض والاستعداد للحرب، هذه النصائح التي دعاهم فيها إلى التوحد، وحذرهم من الفرقة والتشتت، وأخبرهم عن زحف جيوش فارس نحوهم بجموع ضخمة تستخف بالحصون مسرعة لا يعوقها في طريقها شيء مستعدة تهيئ سلاحها وتشحذه، وحذرهم من خطر الهزيمة التي تلحق بهم العار إلى الأبد، ودعاهم إلى الصبر والثبات في ميدان المعركة، إن أرادوا لأنفسهم الحياة[34].

يا لهف نفسي إن كانت أموركم	شتى وأبرم أمرُ الناس فاجتمعا
أحرار فارس أبناءالملوك لهم	من الجموع جموعٌ تزدهي القلعا[35]
فهم سراع إليكم، بين ملتقط	شوكاً وآخر يجني الصاب والسلعا[36]
هو الجلاء الذي تبقى مذلته	إن طار طائركم يوماً وإن وقعا
قوموا قياماً على أمشاط أرجلكم	ثم افزعوا، قد ينال الأمن من فزعا

ويضع لقيط في هذه القصيدة الصفات التي يجب توافرها في القائد

(34) ديوان لقيط بن يعمر الإيادي، ط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص221.

(35) تزدهي: تتهاون بها وتستخف، القلعا، جمع قلعة وهي الحصن.

(36) الصاب والسلع: شجران مران.

المحارب الذي يجب أن يولوه أمرهم ليقودهم نحو مواطن النصر، لا بد أن يكون واسع الصدر خبيراً يفنون الحرب، إذا أقبلت عليه الدنيا لا يتخلى عن خشونة الجندي المحارب، ولا يركن إلى ترف يميت الرجولة، ويفتت العزائم، ويشيع الجبن، وإذا حاقت به الهزيمة صمد في موقعه، وهب فكره لقومه، فلا يهتم بمال يثمّره، ولا ثروات يجمعها أو ضياع يقتنيها، وليست له أسرة تشغله أو تستغل نفوذه، وما يهدم القائد أو الزعيم كمطامح أهله ومفاسد حاشيته، كثير العمل قليل النوم، تتوزعه هموم قومه، يعرف عدوه، ويحسن الإفادة من تجاربه، خبر الأيام حلوها ومرها، خيرها وشرها، لين العريكة، قوي الشكيمة، فتى جلد، يصارع المحن، ولا يذل أمامها[37].

وقـلّـدُوا أمـركـم، لله دركـم   رحب الذراع بأمر الحرب مضطلعا
لا مترفاً إن رخاءُ العيش ساعده   ولا إذا عضَّ مكروه به خشعا
وليس يشغله مالٌ يثمرهُ   عنكم، ولا ولد يبني له الرِّفعا
لا يطعم النوم إلا ريث، يبعثه   همٌ يكاد سناه يقصم الضّلعا
مُسهد النَّوم تعنيه أموركم   يروم منها إلى الأعداء مطلعا
ما انفكَّ يحلب در' الدهر أشطره   يكون متبعاً طوراً ومتبعا
حتى استمرتْ على شزر مريرته   مستحكم السنّ لا قحماً ولا ضرعاً[38]

ومن المواقف الإنسانية الخالدة في شعرنا العربي القديم وقد جاء الإسلام مؤكداً لها، التجاوز عن حقد الحاقدين من الحسّاد والمنافقين ومقابلة الإساءة بالإحسان والصفح عند المقدرة، يقول حاتم الطائي مجسداً هذه المعاني الإنسانية النبيلة[39].

وكلمة حاسدٍ من غير جُرم   سمعتُ فقلتُ: مُرّي فأنفذيني

(37) ديوانه، ص47، وينظر امرؤ القيس، حياته وشعره، د. الطاهر مكي، ص155، ومختارات ابن الشجري، ص5.

(38) الشزر: الذي يفتل وجهه فتلاً مقلوباً، مريرته: أي فتل فتلاً شديداً.

(39) الروائع من الأدب العربي، 1/ 479.

وعابوها عليّ فلم تعبني ... ولم يعرق لها يوماً جبيني
وذي وجهين يلقاني طليقا ... وليس إذا تغيّب يأتسيني
نظرتُ بعينه فكففتُ عنه ... محافظة على حسبي وديني[40]

ولعل من الصفحات المضيئة التي برزت في شعر هذا الطور، وكانت نتيجة طبيعية لخلق التسامح والعفو، إلى السلام ونبذ العداوة والحرب والعنف بين القبائل العربية التي كانت سائدة في هذه المرحلة من حياة العرب، حيث يبرز أكثر من شاعر بهذا الصوت المدوي الداعي إلى التوحد والسلام ومدح دعاة الوفاق والصلح بين القبائل العربية، وهذا ما تلمسه في مطولة زهير بن أبي سلمى في مدحه لرجلين مصلحين تفضلا بحقن الدماء، فدفعا ديات القتلى في الحرب التي دارت بين قبيلتين عربيتين هما (عبس وذبيان) والتي عرفت بحرب (داحس والغبراء).

فانظر إليه في هذه الأبيات كيف يمدح الرجلين ويثني على ما قاما به إصلاح ذات البين، فيقول[41]:

يميناً لنعم السيّدان وجُدتُّما ... على كل حال من سحيل ومبرم[42]
تداركتما عبْساً وذبيان بعدما ... تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم
وقد قلتما إنْ ندرك السِّلم واسعاً ... بمالٍ ومعروف من القول نسلم
فأصبحتما منها على خير موطن ... بعيدين فيها من عقوق ومأثم
عظيمين في عُليا معدّ هديتما ... ومن يستبح كنزاً من المجد يعظُم

فهو كما ترى يبتدئ هذه الأبيات بالقسم ـ امتداحاً للرجلين ـ بأنهما خير الناس في حالتي الرخاء والشدة، والسراء والضراء، لقد حازا رتبة الشرف العليا، إذ تلافيا أمر هاتين القبيلتين، بعد ان أفنى القتال رجالهما، وبعد أن دقوا

(40) ديني: عادتي وخلقي.
(41) شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، صنعة أبي العباس ثعلب، دار الآفاق الجديدة، ص23.
(42) السحيل: الطاقة، والمبرم: المفتول.

بينهما عطر منشم، وهو مثل يضرب في شدة التشاؤم، وانتشار الشر بين القوم، يشير إلى قرارهما بحمل الديات وعزمهما على ما سعيا إليه من الصلح، فقد قالا: لئن بذلنا المال لشراء دماء القتلى، إننا ننقذ العشائر من أن تتفانى فيما بينها[43].

والحق أن زهيراً كان في هذه الأبيات داعية سلام فهو يصور الحرب في صورة مخيفة وقبيحة، فهي تارة أسد ضار، وتارة ثانية نار مشتعلة، وتارة ثالثة رحى تطحن الناس، وتارة رابعة أنثى تلد، ولكنها لا تلد إلا ذراري شؤم[44].

وما الحربُ إلا ما علمتم وذقتم ... وما هو عنها بالحديث المرجّم
متى تبعثوها تبعثوها ذميمة ... وتضر إذا ضريتموها فتضرم
فتعرككم عرك الرَّحى بثفالها ... وتلقح كشافاً ثم تنتج فتتئم
فتنتج لكم غلمان أشأم كلّهم ... كأحمر عاد ثم تُرضع فتفطم

ومن أجل هذه المعاني النبيلة والقيم الإنسانية الرفيعة التي تبرز في هذه الأبيات يعد زهيراً من وجهة النظر الإنسانية شاعر البر والرحمة والنزعة القوية إلى الخير والحكمة.

ومن المثل الإنسانية الخالدة التي يكشف عنها ما وصل إلينا من شعر هذه المرحلة ما سجله بعض الشعراء من مواقف الفخر والاعتزاز بقبائلهم من حيث حرصها على تقديم يد العون وإغاثة المستغيث، فهي رهن الإشارة، يكفي أن يستنجدها الفرد في أي ظرف من الظروف، ومهما تكن مشكلته، فإذا هي تهب على بكرة أبيها لنصرته ونجدته، لا يسألونه برهاناً على ما يقول أو دليلاً عليه، وإنما تكون إجابته «قرع الظنابيب» كما يقول سلامة بن جندل[45].

(43) ينظر شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، ص23 ـ 24.
(44) المصدر نفسه، ص25 ـ 27.
(45) المفضليات، للمفضل الضبي، مفضلية رق 22.

كـنـا إذ مـا أتـانـا صـارخ فـزغ كان الصراخ له قرع الظنابيب[46]

ومثله قول قريظ بن أنيف من شعراء بلعنبر[47]:

لا يسألـون أخاهـم حيـن يندبهـم في النـائبات علـى مـا قـال برهـانا

يقول: هؤلاء لحسن محافظتهم وقوة تناهيهم في نصرة من يستغيث بهم لا يسألون الداعي إذا دعاهم حجة على دعواه، ولا يراجعونه في كيفية ما ألجأه إليهم، ومنه قول الحاذرة بن قطبة[48]:

ويـنـفـسـون عـن الـمـضـاف إذا نـظـر الـفـوارسُ عـورة الـرّجـل

الـمـقـبـلـيـن نـحـور خـيـلـهـم حـدّ الـرمـاح وغـبـيـة الـنـبـل

ويقول وداك بن ثميل المازني[49]:

إذا استنجدوا لـم يسألوا من دعاهم لأيـة حـرب أم بـأي مـكـان

ومما أوردناه من شواهد، ندرك أن الشعراء في فترة ما قبل الإسلام يجسدون في شعرهم عدداً من الخصال والقيم الإنسانية التي كانت قبائلهم تعتز وتفخر بها.

ويمكننا أن نضيف إلى ما أوردناه من خصال عربية أصيلة وراسخة في تراثنا الشعري، سمة حماية الجار والحفاظ على عزته وكرامته وعدم إلحاق الذل والهوان به، يقول السموأل بن عاديا[50]:

ومـا قـلَّ من كـانت بـقـايـاه مثـلـنـا شـبـابٌ تـسـامـى لـلـعُـلا وكـهـولُ

ومـا ضـرّنـا أنّـا قـلـيـلٌ وجـارنـا عـزيـزٌ وجـارُ الأكـثـريـن ذلـيـلُ

لـنـا جـبـلٌ يـحـتـلـه مـن نـجـيـره مـنـيـعٌ يـردُّ الـطـرف وهـو كـلـيـلُ

(46) الظنابيب: عظام السيقان.

(47) شرح ديوان الحماسة، لأبي علي المرزوقي، دار الجيل 1/ 29.

(48) الروائع من الشعر العربي، 1/ 516.

(49) شرح ديوان الحماسة، للمرزوقي، 1/ 30.

(50) شرح ديوان الحماسة للمرزوقي، 1/ 112.

فهو يشير بذكر الجبل إلى العز والسمو، فيقول:

لنا جبل عزّ يدخله من ندخله في جوارنا، ممتنع على طالبه، يرد لإشرافه وسموقه طرف الناظر إليه وهو حسير[51].

وتخبرنا كتب الأدب القديم بأن العرب يذمون الغدر ويمدحون صفة الوفاء، لأن الغدر ترك الوفاء، وقالوا كان الرجل في الجاهلية إذا غدر رفعوا له في مجامعهم لواء ليعرف الناس أنه غادر، وذلك إعلاناً لرفض الجماعة لخلق الغدر وإنكاراً لخلق الغادر، وتأديباً لهذه النفوس التي لا ترعى خلق الوفاء، وهذا يدل على حفاظهم وحرصهم في تثبيت هذه المبادئ وصيانتها[52].

وكتب الأدب العربي ـ أيضاً ـ تحفل بشعر عدد من الشعراء الذين عرفوا بتأصيل مسلك الكرم والسخاء وصنع المآدب ودعوة عامة الناس إليها، يقول طرفة[53]:

نحن في المشتاة ندعو الجفلى   لا ترى الآدب فينا ينتقر[54]

ومن ذلك هذه الأبيات لحاتم الطائي التي تحكي شخصه، وتصور ما اقتنع به في فلسفة حياته الخاصة، وبما حفلت به من اعتزاز بالسخاء والبذل والعفة والوفاء والصدق في القول والفعل معاً، يقول[55]:

سلي الأقوام يا ماويّ عنّي   وإن لم تسأليهم فاسأليني
بأني لا يهرّ الكلبُ ضيفي   ولا تقضى نجيُّ القوم دوني[56]
ولا أعتلُّ من فنع بمنع   إذا نابتْ نوائب تعتريني[57]

---

(51) المصدر نفسه 1/ 113.

(52) ينظر قراءة في الأدب القديم، د. أبو موسى، دار الفكر العربي، ط1، 1978، ص30.

(53) ديوانه، ط الأنجلو المصرية، ص79.

(54) المشتاة: وقت الشتاء، والجفلى: الدعوة العامة، ينتقر: يختار من يدعوهم لطعامه.

(55) الروائع من الأدب العربي 1/ 478.

(56) هرير الكلب: صوته دون نباحه.

(57) الفنع: الخير والكرم والفضل وحسن الذكر والسمعة الطيبة.

ومثله قول السموأل في هذه اللوحة الفنية الرائعة[58]:

فنحن كما المزن ما في نصابنا كهامٌ ولا فينا يُعدُّ بخيلُ
وما أُخمدتْ نارٌ لنا دون طارق ولا ذمّنا في النازلين نزيلُ

أي ليس فينا كليل الجدّ، ولكن كلّ منا ماض نافذ، ولا فينا بخيل فيعدّ، ونديم إيقاد النار فلا تطفأ دون طارق ليل، والضيف إذا فارقنا حمدنا وأثنى علينا ولم يذمنا لحسن توفرنا عليه واحتفالنا عند سوق الخير إليه.

ويقول زهير بن أبي سلمى في مدح هرم بن سنان

أخي ثقة لا تتلف الخمرُ ماله ولكنه قد يهلكُ المال نائلُهْ
تراه إذا ما جئته متهللاً كأنك تعطيه الذي أنت سائله

فهذا الممدوح نال المدح والثناء، لأنه يخالف الآخرين من حيث الشعور بالغضب والندم عند الاتفاق الذي يدعون أنه يتلف أموالهم، أما هو فيشعر بأريحية ورضا نفس تبدو ملامحها ظاهرة على محيا وجهه وثغره الباسم.

إنه من أجل ذلك يستحق الثناء والمدح ويحظى بالذكر الطيب والسمعة الحسنة.

وحاتم الطائي يخاطب زوجه (نوار)، التي تلومه على إنفاق ماله في صلته للرحم من أقاربه[59]:

يرى البخيلُ سبيل المال واحدة إنّ الجواد يرى في ماله سبلا
لا تعذليني على مال وصلتُ به رحماً وخير سبيل المال ما وصلا

ويفيض شعر ما قبل الإسلام بألوان من المواقف الإنسانية الناصعة، وتعد قضية الثورة على الظلم وإعادة توزيع الثروة بين أبناء المجتمع وتحقيق التكافل الاجتماعي وتطبيق مبدأ الاشتراكية من ضمن القضايا والمثل الإنسانية التي

---

(58) ديوانه، ص68.
(59) ديوانه، ص106.

برزت في تراثنا الشعري... ولعل من أوائل الشعراء الذين طبقوا هذا المبدأ وترسخت فيه قيمه فيما وصل إلينا من نتاجهم الشعري (عروة بن الورد) الذي يلقب بأبي الصعاليك، فهو من بين أوائل الشعراء الذين تمردوا على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، والإحساس بالظلم الذي تعاني منه الطبقة المستضعفة في هذا المجتمع من الفقراء والعبيد، وانتهت به إلى زعامة جماعات من الصعاليك التفت حوله وانطلقت معه للإغارة على الأغنياء وخاصة البخلاء منهم، يسلبون وينهبون ويوزعون ما يغنمونه بينهم بالتساوي، ويشركون معهم في الغنيمة الفقراء الضعاف والمرضى الذين عجزوا عن الخروج معهم، في محاولة ثورية عنيفة لتحقيق صورة من العدالة الاجتماعية، ولون من التوازن الاقتصادي، في مجتمعهم الذي اختلت في نظرهم مقاييسه الاجتماعية، واضطربت موازينه الاقتصادية[60] فيقول[61]:

لحى الله صعلوكاً إذا جنّ ليلة	مضى في المشاش آلفاً كلّ مجزر[62]
يُعدّ الغنى من دهره كلّ ليلة	أصاب قراها من صديق مُيسّر
قليل التماس المال إلا لنفسه	إذا هو أضحى كالعريش المحوّر[63]
ينام عشاءً ثم يصبح قاعداً	يحتّ الحصى عن جنبه المتعفّر[64]
ولكنّ صعلوكاً صفيحة وجهه	كضوء شهاب القابس المتنور
مطلاً على أعدائه يزجرونه	بساحتهم زجر المنيح المشهّر[65]
فذلك إن يلق المنية يلقها	حميماً وإن يستغن يوماً فأجدر

فهو لا يرضيه الصعلوك الخامل الذي لا يسعى لالتماس المال، وإنما

---

(60) ينظر الروائع من الأدب العربي 1/ 483.

(61) المرجع نفسه 1/ 484.

(62) لحي: كلمة تستعمل في السب وأصله اللوم، والمشاش، كل عظم هشم ذميم.

(63) العريش: خيمة من خشب أو جريدة، المحوّر: الساقط.

(64) يحث الحصى: أي يسقطه، والحصى: التراب.

(65) المنيح: الذي لا يعتد به.

يريده أن يكون غازياً جريئاً يخشاه الناس في المحضر والمغيب لا يأمنون شن غاراته حتى وإن أدى به الأمر إلى أن يفقد حياته أو يعيش عزيزاً كريماً.

وخلاصة القول: إن حياة العرب في هذا الطور لم تكن يغلب عليها في كل الأحوال والمواقف حياة النزق والطيش والتهور، ولم يكن العرب يعيشون في جاهلية جهلاء وضلالة عمياء، كما تصورهم بعض الأقلام المغرضة، وإنما تجسدت في شعر شعرائهم صفحات إنسانية بالحياة تمثلت في الدعوة إلى الوحدانية ونبذ عبادة الأوثان، وحماية العرض والشرف، ونبذ بعض الآفات الاجتماعية، والشجاعة والفروسية والنجدة والكرم والعفة، وحفظ الجوار، والبر بالعشيرة والأقربين، والدعوة إلى التوحد، وإصلاح ذات البين، ونبذ العنف والدعوة إلى السلام والصلح بين المتخاصمين والنضال من أجل تحقيق مبدأ التكافل الاجتماعي والدعوة إلى العدل والمساواة بين الناس.

* * *

مصادر ومراجع البحث

1 ـ **الأدب في موكب الحضارة الإسلامية**، د. مصطفى الشكعة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 1968م.

2 ـ **امرؤ القيس**، حياته وشعره، د. الطاهر مكي، ط، دار المعارف بمصر.

3 ـ **تاريخ الأدب العربي (العصر الجاهلي)** د. شوقي ضيف، دار المعارف بمصر.

4 ـ **الحماسة البصرية**، دار الكتب العلمية، بيروت.

5 ـ **الحياة العربية من الشعر الجاهلي**، د. يوسف خليف، مكتبة غريب.

6 ـ **دراسات في أدب العرب قبل الإسلام**، د. محمد عثمان علي، منشورات الجامعة المفتوحة.

7 ـ **دراسات في الشعر الجاهلي**، د يوسف خليف، مكتبة غريب.

8 ـ **ديوان بشر بن أبي حازم**، تحقيق عزة حسن، ط، دمشق.

9 ـ **ديوان حاتم الطائي**، دار صادر، بيروت.

10 ـ **ديوان دريد بن الصمة**، دار بيروت للطباعة والنشر.

11 ـ **ديوان زهير بن أبي سلمى**، دار بيروت للطباعة والنشر.

12 ـ **ديوان طرفة بن العبد**، ط، الأنجلو المصرية.

13 ـ **ديوان عبيد بن الأبرص**، دار صادر، بيروت.

14 ـ **ديوان عروة بن الورد**، دار العلم للطباعة والنشر.

15 ـ **ديوان عنترة**، دار صادر، بيروت.

16 ـ **ديوان لقيط بن يعمر الأيادي**، ط، مؤسسة الرسالة، بيروت.

17 ـ **الروائع من الأدب العربي**، (العصر الجاهلي) المجلس الأعلى للثقافة، مصر.

18 ـ **شرح ديوان الحماسة**، لأبي علي المرزوقي، دار الجيل.

19 ـ **شرح ديوان زهير بن أبي سلمى**، صنعة أبي العباس ثعلب، دار الآفاق الجديدة.

20 ـ **العمدة في محاسن الشعر ونقده**، لابن رشيق القيرواني، دار الجيل.

21 ـ **قراءة في الأدب القديم**، د. أبو موسى، ط، دار الفكر العربي.

22 ـ **لسان العرب**، لابن منظور، دار الكتب العلمية، بيروت.

23 ـ **مختارات ابن الشجر**، ط، دار الكتب العلمية.

24 ـ **المفضليات**، للمفضل الضبي، ط، دار المعارف بمصر.



إن الموضوع الذي نود أن نوصل للناس بشأنه القول عبر هذه السطور موضوع لا يخلو من طرافة إذ يمثل نوعاً من التقاطع والتلاقي بين الثقافة الموريتانية، وبين ثقافة الغرب الإسلامي، باعتبارهما صنوين يمتحان من معين مشترك، ويسقيان بماء واحد، هو التراث العربي الإسلامي بمختلف مكوناته. وسنركز في هذا السياق على موضوع يقع في مفترق الطريق بين حقل النبويات، وفن التوشيح، إذ يروم محاورة نص يجمع بين الاثنين في نسيج متصل، وبناء

محكم، وهذا النص من إبداع أحد أبرز فقهاء الشناقطة وأرفعهم ذكراً نعني الشيخ محمد اليدالي[1].

وتكمن طرافة هذا النص في أنه سعى إلى أن ينقل فن التوشيح الأندلسي من حرم العامية والمجون إلى أجواء القداسة والمديح. والأطرف من ذلك أنه نكب صراط البحور الخليلية المتداولة إلى أنماط من النغم الشعري جديدة وألحان من العروض عذبة مستحدثة، لم تطرقها يد التناول والتداول. ولعل ذلك ما جعل هذا النص أنشودة تلهج بها الألسنة وتتردد على شفاه الرضع والمراضع. فما دلالة العنوان المتقدم إذن؟ وما المضامين الأساسية لهذا النص؟ وهل اكتفى صاحبه بالتحديد في الوزن والبناء العروضي فقط أم أنه مع ذلك حاول التجديد على مستوى الأسلوب والمحتوى؟ وأخيراً كيف استطاع هذا الفقيه أن يرتفع بالموشح من المستوى الدارج إلى المستوى العالم؟

ذلك ما نود الإجابة عنه خلال هذه الورقات مقسمين الموضوع إلى ثلاثة محاور أساسية: أولها نصطلح على تسميته بالمحددات الأولية، وثانيها نتعرض فيها لاستنطاق النص وإبراز دلالاته ومعانيه وثالثها نكرسه للحديث عن تشكلة النص العروضية وبنائه الموسيقي وسنتوج ذلك كله بخاتمة فماذا عن هذه المحاور؟

I ـ المحددات الأولية:

وخلال هذه المحددات سنتعرض لنقطتين أساسيتين: أولاهما تعتمد

(1) هو محمد بن المختار بن محمد سعيد اليدالي (1096هـ ـ 1166هـ) نسبة إلى قبيلة «إدوداي» إحدى أبرز قبائل الزوايا في منطقة القبلة بالجنوب الموريتاني إذ تمتاز بكثرة المحاظر والعلماء والأولياء وهذا الرجل عالم جليل وشاعر مجيد كان شيخ محظرة وإمام حضرة علمية له مؤلفات منها «الذهب الإبريز في شرح كتاب الله العزيز» والحلة السرا في أنساب خير الورى وفرائد القواعد وخاتمة التصوف، وشيم الزوايا، وأمر الولي ناصر الدين وغيرها بالإضافة إلى ديوان شعري محقق (انظر حياته في كتاب الشيخ محمد اليدالي نصوص من التاريخ الموريتاني: تحقيق الأستاذ محمد ولد باباه، بيت الحكمة، تونس 1990.

استنطاق العنوان مفرقة بين مصطلحي «المدح» و«المديح» اللذين كثيراً ما يلتبسان فلا ينتبه إلى ما بينهما من تباين واختلاف وثانيهما نعرِّف خلالها بقصيدة «صلاة ربي» التي هي لب الموضوع وبيت القصيد هنا:

1 ـ استنطاق العنوان:

إن عنوان هذا الموضوع «تداخل المديح والتوشيح عند الشيخ محمد اليدالي» يتألف من تركيبين إضافيين مركبين أولهما «تداخل المديح والتوشيح» وثانيهما «عند الشيخ محمد اليدالي» أما التداخل فإننا نقصد به التواشح والتمازج الذي تم خلال هذا النص حيث كاد المديح أن ينقلب توشيحاً فأصبحت «صلاة ربي» خليطاً تمتزج خلاله النبويات بالموشحات لشدة التشابه بينهما في هذا البناء اللغوي والنسيج الأسلوبي.

أما المديح فهو اسم يطلق على الخطاب الذي يقع به التنويه ويكتمل الثناء وقد ورد في القاموس المحيط «مدحه كمنعه مدحاً ومدحة أحسن الثناء عليه... والمديح والمدحة والأمدوحة بما يمدح به»[2] وفي المعجم الوسيط «مدحه أثنى عليه بما له من الصفات... والأمدوحة ما مدح به جمعه أماديح والمديح: الأمدوحة جمعه مدائح»[3].

أما في الاصطلاح فيلزم التفريق بين «المدح والمديح» فالأولى ثلاثية والثانية رباعية لأنها اشتملت على زيادة الياء ولو عدنا إلى كتب اللغة لوجدنا أن الزيادة في عدد الوحدات المعجمية تعني زيادة الدلالة والمعنى ومن هنا يمكن أن ننبه إلى أن المدح يمكن أن يقصر على مآثر فضلاء البشر القاصرين عن مرتبة النبوة والرسالة، فهو إذن ذكر حسن وسرد لمحامد العلماء والملوك والأولياء والصالحين.

(2) الفيروز أبادي، القاموس المحيط، دار الفكر 1995، 219.
(3) إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، القاهرة 1971، 1/ 857 ـ 858.

أما «المديح» فيبدو أنه انتقل من العام إلى الخاص من الدلالة على التمجيد عموماً ليصبح حكراً على النموذج الإبداعي الذي يتخذ التنويه بالرسول ﷺ موضوعاً له، ذلك أن مرور الأيام وتضخم الرصيد الشعري المنجز ثناء على الرسول ﷺ جعل هذا الإنتاج يتميز تميزاً خاصاً وينتهج منهجية معينة ويطرق مواضيع ذات صلة بالرسول ﷺ متناولاً خصاله المحمودة مستعرضاً سيرته العطرة وشمائله المحمودة، معدداً غزواته ومعجزاته، منوهاً بصحابته مستطرداً إلى إرهاصات المولد وآيات الرضاع والفطام وإمارات النبوة وبشائر الدعوة. وهذا ما أكده أحد الدارسين مشيراً إلى أن «مديح سيد المرسلين فن استحدثه المصريون في القرن السابع الهجري فأصبح غرضاً قائماً بذاته لا يشاركه في القصيدة سواه»(4).

فقد خصصنا مصطلح «المديح» دون «المدح» للثناء على الرسول ﷺ وذلك حرصاً على تبيان فضله، وإبراز عظيم شأنه وقد انعكس ذلك على مستوى اللغة والتعبير فجاء حرف الزيادة (الياء) لذلك مطية وعليه دليلاً، فالعرب إذا زادت مبنى زادت معنى، وإذا أضافت حرفاً أضافت مزية وفضلاً(5).

أما التوشيح لغة فهو مصدر «وشح المرأة توشيحاً: ألبسها الوشاح وهو خيطان من لؤلؤ وجوهر منظومان يخالف بينهما معطوف أحدهما على الآخر»(6) وفي الاصطلاح يطلق التوشيح على «نوع من الشعر استحدثه الأندلسيون، وله أسماط وأغصان وأعاريضه مختلفة وأكثر ما ينتهي عندهم إلى سبعة أبيات»(7).

---

(4) الأدب الصوفي في القرن السابع الهجري: عالي صافي حسين دار المعارف 1980 ص: 56.

(5) محمد بن ولد المحبوب: الخطاب المديحي عند محمد اليدالي، بحث لنيل شهادة استكمال الدروس، جامعة محمد الخامس 1989، ص3.

(6) إبراهيم أنيس: المعجم الوسيط مرجع سابق، ص: 1/ 1033.

(7) المرجع السابق والصفحة، وقد أعاد إبراهيم أنيس هذا التعريف نفسه في كتابه: موسيقى الشعر ص: 242.

والسمط: اسم اصطلاحي لكل شطر من أشطر الدور، وهو ما يأتي بعد المطلع في الموشح التام ولا يقل عدد الأسماط في الدور الواحد من الموشح عن ثلاثة أسماط، والغصن: اسم اصطلاحي لكل شطر من أشطر المطلع والأقفال أو الخرجة.

وربما أطلقوا عليه الموشح، وقد عرفه ابن سناء الملك بأنه «كلام منظوم على وزن مخصوص بقواف مختلفة وهو يتألف في الأكثر من سبعة أقفال وخمسة أبيات»[8]. وكلمة «عند مثلثة الأول وهي ظرف مكان للشيء الحاضر والقريب والغائب وتكون ظرف زمان إذا أضيفت إلى الزمان نحو «نهضت عند الفجر» وهو معرب منصوب على الظرفية وقد يجر بمن وحدها ولا يقال ذهبت إلى عنده أو لعنده»[9].

ومقصودنا من العنوان جملة هو التنبيه إلى إمكان تعايش المديح والتوشيح على أديم خطاب شعري واحد حيث برزا في شكل واضح في بنية هذا النص النبوي الذي أبدعه الفقيه الموريتاني الشيخ محمد اليدالي وقد تقدم التعريف به.

2 ـ التعريف بـ«صلاة ربي»:

إن «صلاة ربي» قصيدة نبوية أنشأها محمد اليدالي واشتهرت بين الناس بهذا التركيب الإضافي الذي هو فاتحتها ومستهل كلماتها، وقد عرفها أحد العلماء الموريتانيين بقوله هي: «قصيدة ميمية عجيبة من أحسن القصائد في مدح النبي ﷺ. . . تلقاها الناس بالقبول وشرحها شرحاً عجيباً مفيداً ولها بركة عظيمة وفضائل ومن أراد فضلها فلينظر في شرحها»[10]. فهي إذن موشحة أو شبه موشحة مديحية نظمت في محاكاة لقصيدة من الشعر الحساني[11] الذي يرى بعض الدارسين الموريتانيين أنه ربما يكون امتداد أو تطويراً لفن التوشيح الأندلسي[12]. وهذه النبوية تداولها الموريتانيون كثيراً وامتدت إلى خارج

---

(8) كتاب الأدب العربي للسنة الثالثة الثانوية من مقررات المعاهد العلمية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ص217، نقلاً عن كتاب (الطراز) ابن سناء الملك ص43.

(9) انظر: المعجم الوسيط 2/ 630 والقاموس المحيط ص: 274، مادة عند، مرجعان سابقان.

(10) الطالب محمد البرتلي، فتح الشكور تحقيق محمد إبراهيم الكتابي، ومحمد حجي دار الغرب الإسلامي 1981 بيروت ـ لبنان ص123.

(11) الحساني نسبة إلى الحسانية وهي اللهجة المنطوقة اليوم في البلاد الموريتانية، وهي في الأصل لغة مجموعة من القبائل الهلالية هاجرت إلى البلاد الموريتانية خلال القرن الثامن هجري.

(12) يرى كل من الدكتور محمد المختار بن أباه والأستاذ الشيباني بن محمد بن أحمد أن =

بلادهم لروعة أسلوبها وتناسق أبياتها فأصبحت جزء من مكونات الذاكرة المعرفية لدى بعضهم، فهي تحفظ لترتل في ساعات الخوف ولحظات التأزم تبركاً بها وبصاحبها كما هو الشأن بالنسبة للبردة أو «البرأة» ميمية البوصيري المعروفة.

وهي إلى جانب ذلك كثيراً ما تنشد وتلحن لتناغم أبياتها وقصر فقراتها فهي إذن ذات حضور مكثف في وعي القوم وقد نظمها محمد اليدالي إثر طرب إيماني أصابه فاحتذى بها نموذج الطلعة[13] الحسانية، فتذكر الروايات أنه كان مرة في أرض الأمير أحمد بن هيبة البركني[14] فسمع شعراً شعبياً في تمجيد الأمير فأخذته غيرة إلهية فصمم أن ينظم على منوالها شعراً فصيحاً في مدح النبي ﷺ فنظم رائعته المطربة «صلاة ربي» التي يقول في مطلعها[15]:

صـــــلاة ربــــي	مـــع الـــســـلام	عـلـى حـبيـبي	خـيــر الأنــــام
بــادي الــشــفــوف	دانــي الـقـطـوف	بـــر عـــطـــوف	لــيــث هـــمــــام
ذاك الـــنـــبــــي	الــهـــــاشمي	ذاك الــعـــلــي	الـهـادي الـتـهـام
ذاك الـــرفــيـــع	الـغـوث الـمـنـيـع	ذاك الـشـفـيـع	يــوم الـقــيـــام
عـيــن الـكـمــال	عيـن الـجـمــال	قـطـب الجلال	قـطـب الـكـرام

= الشعر الحساني (لغن) شديد الصلة بالموشح الأندلسي وربما هو امتداد له وتطوير. انظر الشعر والشعراء لابن أباه ص: 12 ـ 426.

(13) الطلعة: كلمة حسانية تطلق على القصيدة الشعبية في موريتانيا، ويذهب بعض الدارسين الوطنيين إلى أنها امتداد لفن الأزجال والتوشيح فهي تتقاطع مع الموشح في البنية والشكل إذ تبدأ أبياتها بثلاثة مقاطع متفقة في الوزن والروي وتنتهي بمقطع رابع موافق للمقاطع المتقدمة في الوزن، مخالف لها في الروي كما في أبيات هذه القصيدة باستثناء البيت الأول الذي اعتمد التصريع فأبيات القصيدة تعتمد البنية العروضية التالية:

بــادي الــشــفــوف دانــي الـقـطـوفـي بـــر عـــطـــوفـي لــيــث هـــمــــا

(14) هو أحمد بن هيبة بن تغماش البركني تولى إمارة البراكنة فترة وتوفي سنة (1175هـ/ 1761م).

(15) محمد اليدالي: المربي على صلاة ربي توت بنت بدو، المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامي 2001، ص24، وما بعدها.

ولما بلغ الأمير خبر إنشاء هذه النبوية استدعى الشيخ مغضباً وسأله لماذا انتزع منه أمداحه وثناء الآخرين عليه ليحولهما إلى غيره فأجابه بكل ثقة وثبات مؤكداً أنه صرف ذلك المديح فيمن يستحقه فانصاع الأمير لهذا الجواب وأذعن للشيخ وأهدى له وتوطدت بينهما العلاقات لتصبح تلك الهدية تقليداً ثابتاً وعرفاً متبعاً عند الأمير وأولاده. يقول محمد اليدالي واصفاً ملابسات هذه الحادثة «وإني لما أنشدت هذه القصيدة على محاكاة الشعر الحساني وجد علي بعض أعيان لمغافرة. . . . فقال لم نزعت كرزتي ـ أي قصيدتي التي أَمدحُ بها ـ فقلت له نعم نزعتها وجعلتها على أفضل مني ومنك فلم يزد على أن أطرق ساعة فقال صدقت وأعطاني حينئذٍ عدداً من اللباس ثم جعل ذلك العطاء وظيفة عليه ثم توارثت ذلك بعده أهله إلى الآن والحمد لله وما ذلك كله إلا ببركة ممدوح القصيدة ﷺ»[16].

3 ـ ظروف إنشاء القصيدة:

لقد أشار محمد اليدالي في كتابه «المربي» الذي شرح به هذه القصيدة نعني «صلاة ربي» إلى أهمية المديح النبوي مؤكداً أنه من أفضل الأعمال وأعظم القربات إلى الله مستشهداً لرأيه بحديث لم نقف عليه في كتب السنن ولا في الصحاح، مصرحاً أنه نظم قصيدته تيمناً بحرفي الميم من اسمه ﷺ وخدمة لجنابه الكريم يقول «إن مدحه ﷺ من أفضل الأعمال وأجل ما يتوصل به إلى نيل الآمال لحديث «من مدحني ولو ببيت واحد كنت له شفيعاً يوم القيامة»[17] فمدحته ﷺ بقصيدتين ميميتين ـ هذه إحداهما ـ تبركاً بحرفين من اسمه ﷺ ورجاء أن أدرج في سلك خدمة جنابه العلي وأنخرط في عقد مدحة كماله الجلي»[18]. وإثر ذلك أوضح الدوافع التي دعته إلى إنشاء هذه القصيدة منتهياً

(16) محمد اليدالي، المربي، مرجع سابق، ص19.
(17) هذا الحديث بحثنا عنه كثيراً ولم نتمكن من العثور عليه.
(18) محمد اليدالي، المربي، مرجع سابق، ص 12 ـ 13.

إلى أنها دوافع موسيقية عروضية تقوم على استحسان نغمات الشعر الحساني الذي أطرب الشيخ وزاد من وجده الصوفي ومحبته للنبي ﷺ فأخذته عندئذ غيرة إلهية شديدة خشية أن يصرف مثل هذا الثناء الحسن إلى غير النبي ﷺ، فطفق يبدع على غراره قصيدة فصيحة في امتداح النبي ﷺ يقول: «وسبب إنشاء هذه القصيدة أني مررت يوماً وأنا على جناح بعض الأسفار ببعض أرباب الملاهي والأوتار يردد نغمات من الألحان المطربة الملحونة وفناً من الأغاني الحسنة الحسانية الموزونة فشغفت بذلك الفن وطن على أذني ما طن واستحسنت أن أمدحه ﷺ بقصيدة على أسلوب تلك الأنغام، فنسخت على منوالها وحذوت على مثالها فأتيت ذلك الأسلوب بقصيدة عربية أعجوب»[19].

II ـ المضامين الدلالية:

إن قصيدة «صلاة ربي» قصيدة متوسطة الطول تقع في سبعة وأربعين بيتاً تتوزع دلالياً إلى محاور أربعة يمكن أن نبرزها فيما يلي:

1 ـ محور الفاتحة والابتداء [البيت الأول].

2 ـ محور الأسوة والاقتداء [من البيت 2 إلى 23].

3 ـ محور التحدي والإعجاز [من البيت 24 إلى 39].

4 ـ محور التوسل والابتهال [من البيت 40 إلى 47].

وسنعمل على قراءة هذه المحاور قراءة بنيوية تروم إبراز دلالة المحتوى فماذا عن مضامين هذه المحاور؟

1 ـ محور الفاتحة والابتداء:

إن أول ملاحظة تلفت الانتباه في هذه الفاتحة المصرعة هي ورود بعض الحروف الشفوية في المطلع بعدد متساو حيث تكررت الباء ثلاثاً «ربي،

(19) محمد اليدالي، المربي، مرجع سابق، ص14.

حبيبي». والميم ثلاثاً كذلك «مع السلام، الأنام» مما ضمن للبيت مزيداً من التناغم الموسيقي والتعادل الصوتي ازدان بتواتر حركة الكسر ست مرات، وهو تواتر قد يفصح في هذا السياق «التمجيدي» عن انكسار خاطر الشاعر ورقة قلبه وشدة تعلقه بموضوع الخطاب فالدراسات النفسانية اللغوية تشير إلى أن الكسرة تدل على اللطف والصغر[20] ثم إن ظاهرة التصريع التنظيمية هي الأخرى عملت على ربط الشطرين وشدت العجز إلى الصدر وضمنت للبيت تناسقاً وانسجاماً، حيث تجلت على أديم النص بصورة مضاعفة وهذه سمة في الشعر العربي نادرة ولعلها في هذه النبوية راجعة إلى التأثر بالشعر الحساني فكأن المطلع ذو التصريع المضاعف بمثابة الكاف[21] وكأن بقية الأبيات ذات المقاطع الأربعة بمنزلة الطلعة. والجدير بالتسطير هنا أن ثلاثة من هذه المقاطع الأربعة تتفق في الوزن والروي على مستوى كل بيت. أما المقطع الأخير فإنه يقوم على ترديد روي الميم الثابت في عموم القصيدة.

وإذا ما تجاوزنا الصوت إلى المعجم وجدنا الرجل استقى ملوتته من الغرض الطروق في شكل تداعيات فلفظ «صلاة» استدعى «ربي» واستلزم «السلام» ثم إن كلمة «حبيبي» استدعت التركيب الإضافي «خير الأنام» بل أعلنت انطلاق جملة من النعوت اللاحقة، لذلك يمكن القول إنها هي الكلمة الأساس والمنطلق، فما قبلها توطئة وتمهيد وما بعدها شرح وتفصيل، فالبيت معجمياً يدور على لفظين اثنين «صلاة» و«حبيبي» والثانية أكثر محورية من الأولى، لذلك فإن بقية النص مجرد تعريف بهذا الحبيب وتبيان لصفاته ورصد

---

(20) محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري، إستراتيجية التناص الطبعة الثانية، 1986، الدار البيضاء المغرب ص176.

(21) الكاف هو: وحدة من وحدات الشعر الحساني تعتمد أربع مقاطع متفقة في الوزن مختلفة في الروي، حيث يتفق روي المقطع الأول مع روي المقطع الثالث وينسجم روي المقطع الثاني مع روي المقطع الرابع كما في مطلع قصيدتنا هذه:



لمواقفه في الذاكرة فقد قامت إذن بدور أساسي في الربط بين المتتاليات التي تحكم نسيج المعرفة لدى المتلقي كما ساعدت الشاعر في انتقاء مصفوفة معجمية عول عليها كثيراً في صياغة نصه، فإضافة الصلاة المشفوعة بالسلام إلى الرب في فاتحة النص وخلع ذلك على الممدوح أضفى على النص صبغة تأليفية كادت تخرجه من طور «الشعرية» إلى «التعليمية» غير أن هذا الصنيع لا يعدو أن يكون تجسيداً لتقليد شعري شائع في النبويات التي بدأت تنكب صراط الغزل والطلل مستبدلة ذلك بمباشرة الموضوع من غير تمهيد، محطمة القيود مجيبة داعي الله الذي أمر بالصلاة والسلام على النبي ﷺ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾[22]. ففاتحة الرجل الصلاتية ـ في هذا النص الشعري ـ مستساغة مشروعة إذا علمت أنه شاذلي متصوف شب حب المصطفى بأضلعه نار الغرام فخيمت محبته في شعاب فؤاده. والصلاة التي تحدثنا عنها قرنت بالسلام عبر الظرف وأداة الربط «مع» الدالة على المعية والمصاحبة مما يكشف عن تلازم الاثنين وترابطهما حتى أنهم ليتقلبان إلى لفظ واحد في الاستعمالات التي تعتمد التغليب فيقال «السلامان» أي الصلاة والسلام وهذان السلامان موجهان إلى ممدوح محبوب فـ«حبيب» في البيت فعيل بمعنى مفعول أي محبوب، وقد تجلت العلاقة ما بين المخاطب «الشاعر» والمخاطب «الممدوح» عبر الإضافة والكتابة «حبيب/ بي» فهذا الرباط الإضافي يعكس تلاحماً دلالياً وتعلقاً بالممدوح غير قليل كرسه اسم التفضيل الذي أعلن علاقة جديدة تبرز التفاوت ما بين المفضل «الحبيب» والمفضل عليه «الأنام» ولنبرز ذلك في الشكل الآتي:

المفضل	أداة التفضيل	المفضل عليه
«حبيبي»	خير	«الأنام»
مفرد		جمع

(22) سورة الأحزاب، الآية: 56.

فبهذه المفاضلة تبين تفوق «الحبيب» ودونية «الأنام» ورغم ورود الحبيب مفرداً فإنه بصيغة الجمع لذلك تمكن من مواجهة الأنام وتجاوزهم. وقد استعان الرجل في هذا الأسلوب التفضيلي بسلفه الشعري لا سيما البوصيري الذي ترجح أنه اطلع على منتوجه خاصة رائعته «البردة» التي يقول فيها واصفاً الرسول مبيناً فضله:

فمبلغ القول فيه أنه بشر وأنه خير خلق الله كلهم

ولا ننسى أن نشير هنا إلى أن ظاهر الجر بنوعيه «الإضافي» و«الحرفي» قد طغت على هذا البيت مما يجعلنا نذهب إلى أن الرجل ربما يستدرج بهذا الصنيع القارئ بلطف ويجره عبر أدوات اللغة ووسائلها التعبيرية إلى موضوعه مستخدماً أسلوباً يبدو في الظاهر خبرياً لكنه في حقيقة الأمر دعائي إنشائي لذلك فإن البيت أمر بالصلاة والسلام على النبي ﷺ وليس إعلاماً وإخباراً وقد حكمته جملة من الثنائيات التي ستنمو أكثر على أديم النص وهي: «الخبر/ الإنشاء»، «المادح/ الممدوح» «الحبيب/ الأنام».

2 ـ محور الأسوة والاقتداء:

وفي هذا المحور يتنامى النص مع البيت الثاني عبر جملة من المواصفات التي فصلت المجمل وشرحت الغامض مرتكزة على محاور أربعة أولها يتعلق بنبل الممدوح وفضله «باد الشفوف» وثانيهما يعرض لكريم خلاله وعظيم خصاله المستمدة من نبع القرآن و«داني القطوف» المقتبسة من الآية الكريمة ﴿قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ﴾[23]، مما يكشف عن ثقافة الرجل القرآنية. والتعبير في النص كناية عن لين الجانب وحسن المعاشرة والمعاملة. وثالث المحاور ينصب على الرأفة والرحمة رفقاً بالآخرين وعطفاً عليهم «بر عطوف» وانغلق البيت على صفة الشجاعة التي جسدها التشبيه البليغ «ليث همام». والانسجام الصوتي الذي ألمحنا إليه سلفاً تعاظم في هذا البيت فأغلب الوحدات الصوتية المكونة لنسيجه

(23) سورة الحاقة، الآية: 23.

شفوية (الفاء أربع مرات، الباء مرتان، الميم مرتان) فالرجل ما يزال حريصاً على مواصلة التعادل بين الميم والباء على أن هذا التعادل تعضد بتكرار الفاء الذي مَوْسَقَ البيت وناغمه، وتبعاً لذلك تشكل التركيب النحوي. فالشطران الأولان يعتمدان بنية واحدة والأخيران كذلك يعتمدان بنية أخرى.

الشطران الأولان	الشطران الأخيران
مضاف + مضاف إليه ما قبله	خبر أول + خبر ثان
ـ باد الشفوف	بر ـ عطوف
ـ داني القطوف	ليث ـ همام

وزيادة على ذلك استعان الرجل بتوظيف وسائل اللغة وطاقاتها التعبيرية فاستخدمها استخداماً متنوعاً عول فيه على تنمية خطابه وانسجامه ويتجلى ذلك عبر الجدول التالي:

النحو:	الإضافة: باد الشفوف داني القطوف
الصرف:	صيغة مبالغة: عطوف
البلاغة:	الكناية ـ داني القطوفي التشبيه ـ ليث الجناس ـ (عطوف/ قطوف)

كل ذلك حرصاً على التعبير عن روعة الممدوح وتميزه واعتدال مواقفه حتى انسحب ذلك على الوحدات المعجمية التي نمت نمواً لطيفاً فـ«الشفوف» الذي هو الفضل يقتضي لين الجانب «داني القطوف» ويستدعي كذلك «العطف والبر» ويستلزم أيضاً الشجاعة والملك «ليث همام» ويبدو التعادل الصوتي مسيطراً على الأشطر الأولى. وهو أمر نبهنا من قبل إلى انسحابه على القصيدة كلها وقد يكشف في هذا البيت عن شيء من الحماس غير قليل والاندفاع في القول، فالكلمات على لسان الشاعر تتدفق تدفقاً يبين عمق الرابطة بالموضوع،

وننتقل من التراكيب الإضافية إلى إشارة البعد «ذاك» التي هي بمثابة توضيح لـ«الحبيب» في البيت الأول وقد اختار إشارة البعد تعظيماً للممدوح وتفخيماً له، وتعبيراً كذلك عن البعدين الزماني والمكاني حيث تفصل بين المادح والممدوح قرون زمان ومسافات مكان. ومن الطريف أن اسم الإشارة شغل وظيفة الابتداء المزدوجة، فالنبي ﷺ مبتدأ على مستوى النحو وهو كذلك مبتدأ على مستوى الخير والفضل.

ومن ثم تتوالى النعوت المخصصة عارضة نسبه الرفيع وبيته الكريم فهو «هاشمي» وهذه النسبة تحمل بعداً فخرياً وتعطي الممدوح منزلة خاصة فبنو هاشم ذؤابة العرب وصدر القبائل يومئذ لذلك أكثر شعراء النبويات من هذه النسبة دون غيرها.

ويتكرر اسم الإشارة «ذاك» تبياناً للشرف وإبرازاً للرفعة «ذاك العلي» وينتهي البيت بتوضيح الغاية من الرسالة والنبوة وهي بالأساس «الهداية» هاد، ليتوج ذلك بالإطار المكاني الواسع الذي تمت فيه الدعوة الإسلامية وتحرك الرسول ﷺ ضمنه «تهامة». وقد اعتمد البيت في بنائه النحوي تركيباً ثابتاً ضمن جانباً من التعادل بين الأشطار فنبرزه في ما يلي:

الشطران الأولان			الشطران الأخيران				
مبتدأ	+ خبر	+ خبر	مبتدأ	+ خبر	+ خبر	+ خبر
ذاك	النبي	الهاشمي	ذاك	العلي	الهادي	التهامي

فتم بذلك التعادل بين طرفين وإن زاد الأخير بخبر لم يغير من التعادل شيئاً، وتعدد الأخبار في هذا الصدد يكشف عن الحرص على إضفاء أكبر قدر ممكن من الصفات على «المبتدأ» والطريف في الأمر هنا أيضاً أن الممدوح (النبي ﷺ) هو المبتدأ وهو الخبر أيضاً. أما ظاهرة الابتداء فشرحناها من قبل. أما الخبر فهو في عرف النحاة الجزء المتمم للفائدة، والرسول كذلك هو مكمل

الشرائع ومتمم الأديان لذلك ورد هنا خبراً، ولو علنا إلى الوجهة المعجمية لتبدي لنا الانسجام واضحاً إذ النبي ﷺ صفوة بني هاشم فامتداحه يحتم التعرض لهذا البيت الكريم ويستوجب تبيان علو قدره «ذاك العلي» والغاية من رسالته وموطن رضاعه ومرابع طفولته «الهاد التهامي» ويتمدد النص عبر الجملة الاسمية المبينة عن بعض خصائص النبوة كـ«الرفعة» و«المنعة» و«الشفاعة».

وقد صيغت هذه الخصائص في عدد من الصفات المشبهة باسم الفاعل ضمنت لها التعادل والانسجام، فترددت صيغة فعيل في البيت ثلاث مرات (وقيع – منيع – شفيع) مما جسد ترسخ الصفة في الموصوف، وكرس التصاق المدح بالممدوح. وختم البيت بظرف زماني مضاف إلى القيام «يوم القيام» وهو يوم المحاكمة الكبرى والشفاعة العظمى، لذلك اقترن بها في هذا السياق. ولعل في استحضاره جانباً وعظياً أضفى على الممدوح آية نبوية وهالة قدسية.

أما صياغة البيت نحوياً فتلتقي مع سابقتها مما يجعل هذ البيت توضيحاً لذلك وبرهنة عليه. ولعل المعجم هو الآخر لا يبعد كثيراً عن سابقه فالنبوة الواردة سلفاً تتضمن هذه الخصائص الواردة هنا من شفاعة ومنعة ورفعة. وينطلق أسلوب الرجل في تدفق عاطفي يبرز كمال الممدوح وجماله، بل إنه يتجاوز ذلك إلى اعتباره «عين الكمال» و«قطب الجلال». ويتم ذلك عبر تركيبات إضافية وتشبيهات بليغة قصرت هذه الصفات على الممدوح وجعلته مركز الفضل ومحور الكمال وقطب دائرة الخلال الحميدة وفي هذا امتداد لثنائية (الحبيب/ الأنام) والبيت نحوياً قائم على تركيبات متعادلة أبانت عن اعتدال مواقف الممدوح وانسجامها مع الحياة. وتتواصل الصفات الخلقية معلنة دور الممدوح في مجاهدة الكفار والغلظة عليهم حتى استأصلهم ونفاهم من الأرض فهو «نافي الضلال» وتعزز هذا النفي باستعارة مكنية شخصت المجرد وقربت الصورة إلى الذهن، وعملت كسابقتها على تتويج الممدوح بتاج الفضل والكرم فهو «ضافي الظلال» طيب المعاملة موطأ الاكناف «صافي الزلال» بالمؤمنين

رحيم بل إنه رحمة للعالمين، وذلك ما أوضحته لفظة «كل» الدالة على عالمية الرسالة وشموليتها، والتي زادت وضوحاً بتنكير لفظ «ظام» لتشمل جميع من تشرئب أعناقهم إلى ماء الهداية المعين وعذب الرشاد والتوفيق الفرات السلسبيل. ولا يفوتنا التنبيه إلى توظيف أسماء الفاعلين المتكررة ثلاث مرات حيث أوضحت فاعلية الممدوح وقدرته على التعبير والتأثير.

وازدان ذلك بالجناس الناقص بين «الضلال/ الظلال» و«صافي/ ضافي». أما البناء النحوي فيبقى ثابتاً ترسيخاً لما سبق في الذاكرة حتى يقتنع القارئ بالأطروحة المراهن عليها وهي فضل الممدوح ﷺ.

ويزداد هذا السعي التمجيدي مع البيت السابع بتكرار الصفة المشبهة «جم» ثلاث مرات في صدر كل شطر مما يجعلها نواة البيت خاصة أنها مضافة إلى عدة دلالات فخرية تدفع بالممدوح شأواً بعيداً، فكأن في إعادتها ضرباً من التلذذ بسماعها، وإرغاماً للمنكر على الإيمان بفضل الرسول ﷺ وكرامته. وتعزز ذلك بالاستعارة المكنية «نداه هام» إذا أخرجت الندى من المجرد إلى المحسوس ونقلته من الجمود إلى السيلان. ويستعذب الرجل لفظة «زين» فيستفتح بها أشطار البيت الثامن على غرار ما فعل في سابقه محلياً ممدوحه بهذه الصفة وساحبها على كل ما اتصل به من «الأفعال» و«الأسامي»... فالصفة «زين» استقطبت البيت وزينت أسلوبه بهذا النغم المرجع بلطف.

ويمتد ذلك النغم معتمداً هذه المرة ترديد اسم الفاعل «عالي» الذي مثل بؤرة التوتر في البيت التاسع بإعلائه الممدوح منار الفخار فبادر إلى تشبيهه ببدر اليمن رفعة مشيراً إلى وفائه بعهوده ووعوده، وبذا يتمدد النص مبرزاً فاعلية الرسول ﷺ ودوره في تحويل مجريات الأمور. وقد انجلى ذلك عبر اسم الفاعل من الرباعي «مغني» و«مدني» غير أن هذا الأخير ساهم إلى جانب دوره الصرفي في توشيح البيت بكناية رائعة جعلت الأبطال يساقون إلى الموت وهم ينظرون وينطلق النهج المديحي مركزاً على «الهداية» و«الإجلاء» فالرسول ﷺ

يهدي إلى الحق، ويجلي الأعداء، ويجزي العطاء للخلق. ويتواصل هذا النغم نفسه مردداً الصيغة الصرفية السابقة نفسها إلا أنه في هذه المرة يركز على صيانة النفس وحماية الحريم ومجابهة الخطر ومواجهة الصعاب ليتطرق من بعد إلى خاصية نبوية تجعل الرسول ﷺ وسيلتنا إلى الله. ويختم هذا المحور بما استهل به من حسن أخلاق النبي ولطف معاملته فهو عذب الخلال «سهل السجايا».

وفي أعقاب هذه اللحظة من القصيدة يمكننا القول إنها عبارة عن جملة واحدة وسعت ومططت وأعيد بناؤها بصياغات مختلفة فهي إذن ضرب من الشرح والتوضيح لذلك اعتمدت مصفوفة من المضافات النحوية التي عملت على بنائها أسلوبياً، ومع ذلك نمت الموقف حيث انسجم الخطاب والتأم عبر التعادلات النحوية والجناسات البلاغية، وحتى من خلال الصيغ الصرفية فعبرت بذلك كله عن تميز الممدوح وقصور منافسه دوماً. فهو إما اسم فاعل أو «مبتدأ» أو «خبر» فارتفع على نسيج النص بهذه المرفوعات. وبهذا نودع الصفات الخلقية لنصافح الصفات الخلقية مع علمنا بتداخل النموذجين بحيث لا يمكن الفصل بينهما فصلاً تاماً وسعينا هنا في المفصلة لا يعدو أن يكون إجراءً منهجياً لا غير.

وننبه هنا إلى أن أهل التاريخ وواضعي السير عملوا على تدوين صفاته ﷺ ورصدها بدقة لتتبع وتقتدى فهو قدوة حسنة ومثال أعلى قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾[24].

وما حرص الرجل على تعداد هذه الصفات في نص شعري ميسر للحفظ إلا لما يلمح للحفظ إلا لما في مجتمعه من حاجة إلى الأخذ بها والاعتماد عليها فالشعر كثيراً ما يعبر عن قيم مفقودة فكأن الشاعر في هذا السعي يروم انتشال أمته من هوة السقوط ليرتفع بهم إلى أخلاق النبوة وسلوك الصحابة والتابعين لذلك تراه يقوم برحلة في الذاكرة فيعوذ بالله من الحاضر ويلوذ بالزمن

(24) سورة الأحزاب، الآية: 21.

الغابر فامتداح الرسول ﷺ يعني ضمنياً الإعراض عن مدح غيره ممن عاصر الرجل، فصد عن سبيله مشتاقاً إلى وجه الرسول ﷺ الذي صدر به البيت الخامس عشر وأعلن به بداية محور الصفات الخلقية لما يحمل من دلالات ويكشف من حقائق، فالوجه هو الواجهة التي ترتسم عليها الوقائع وتنطبع على سطحها المكارم والأخلاق فتنجلي الملامح والقسمات، بل ربما السلوكيات والمواقف والمعارف ومما زاد الوجه نضرة وبهاء وصفه بالجمال وربطه بـ«الطرف الكحيل» الذي هو جزء من هذا «الظل الظليل» الذي يعم الناس بالعطف ويشملهم بالرحمة. وبذلك نصافح من جديد جملة من الصفات المشبهات (جميل – كحيل – ظليل) التي بينا من قبل أنها توصل الصفة في الموصوف إذ هي في الغالب مشتقة من أفعال السجايا والجبلة الملازمة للإنسان دوماً. ويتتابع النغم التكريمي في البيت الموالي فتتكرر الصفات تكراراً ثلاثياً يعتمد التفسير السابق نفسه غير أن المراوحة بين الصفات الخلقية والخلقية بعدد متساو، والمزاوجة بينهما يجعلنا نذهب إلى أن مجتمع الرجل يحتاج إلى الأخذ منهما بنصيب فهو يفتقر إلى النموذجين معاً.

ومع البيت الثالث والعشرين يحضر لفظ الخلق مكرراً منعوتاً بالملاحة والصباحة، مشفوعاً بالفصاحة في النطق، فكأني بالشاعر يغري القارئ بالاستفادة من هذه الخلال الكريمة والأخذ بها والاعتماد عليها ومما يسترعي الانتباه في هذا المحور تعدد صيغة «فعيل» إذ حضرت خمس عشرة مرة في خمسة أبيات وذلك بمعدل ثلاث صيغ في كل بيت، وذلك ما أكسب الأبيات تناغماً صوتياً وانسجاماً صرفياً وتعادلاً نحوياً. وقد ارتكز الخطاب على الوجه ومشتقاته «الخد» «العين» «اللسان» «النطق» أما جانب الخلق فإننا نلحظ فيه تعويلاً على «المجد» و«رفعة الأصل» و«كرم المحتد» وذلك ما أعطانا صورة متكاملة عن الممدوح وقسمات وجهه ومآثره ومحامده، وتتواصل النغمة الفخرية عبر تشبيهين بليغين كشف أولهما عن الجرأة والإقدام «ليث جريء» فلم يكتف «بالليثية» ودلالتها على الشجاعة وإنما أردفها بصفة الجراءة ليكون ذلك

أبلغ وأقوى في التأثير. أما التشبيه الثاني فقد أوضح كرم الممدوح ﷺ وكثرة عطائه إذ هو «غيث مريء» ليدفع عن الأذهان المطر الجهام ويبقي نماذج الغيث المنبتة المخصبة. والحقيق بالتسطير هنا أن «الغيث» عند العرب ذو دلالة كبرى لأنهم أهل بدو وسكان صحراء لذلك فعمادهم الماء فلا غرو أن يعول عليه الشعراء في خطاباتهم المديحية كثيراً.

ثم إن الممدوح زيادة على ما سبق حرم محجب يجير من استجار ويغيث من استغاث فهو «غوث» مطهر من الدنس مبرأ من كل عيب وذم، وقد تناغم البيت بتأثير جملة من الجناسات (غيب ـ غوث)، (غيث ـ ليث)، (مريء/ جريء) أعادت للنص بناءه السابق وأعانت الشاعر على توشيح ممدوحه بصفات «الهداية» و«الأمانة» و«حرمة الجانب» إضافة إلى بعد الهمة وكثرة العطاء والشدة على الأعداء التي تبدت على سطح النص في شكل كناية لطيفة حيث يقول[25]:

نـــــاء مـــــداه هـــــام نـــــداه مـــــول عـــــداه حـد الـحـسـام

3 ـ محور الإفحام والتحدي:

ونصل إلى محور المعجزات الذي استهل بإضافتها إلى «ذو» الواصفة للممدوح ﷺ، ليضفي عليه قداسة وتميزاً، ويزيده فضلاً وعزًّا. ولم يكتف بخرقها للعادة وإنما دعم ذلك بصفات «البيان» و«البياض» و«الإحكام» لئلا يستطيع منكر إنكارها ولا متعرض النيل منها يقول[26]:

ذُو الْـمُـعْـجِـزَاتِ الْـمُـبَـيَّـنَـاتِ الْـمُـحَـكَّـمَـاتِ الْـغُـرِّ الـسَّـوَامِ

وتأتي الأبيات اللاحقة تفصيلاً لما أجمل في هذا البيت فتعرض المعجزات عرضاً مفصلاً يصف عبره ما أنعم الله به على رسوله من أمور خارقة للعادة بدأت بإذعان الحيوان «الذئب عنا» وحنين النبات «والجذع حنا» وتناولت من بعد أموراً فلكية كانشقاق القمر «والبدر شقاً» وإظلام الجو «والجو أظلم»

---

(25) انظر الملحق، ص23.

(26) انظر المحلق، ص23.

ورود الشمس «والشمس ردت» وتعرضت من ثم لخصوبة الأرض بعد الجدب «دعا فصارت. . . خصباً أزام» وحادثة الاستسقاء ونزول المطر إثر الجفاف «والغيث فارا لما أشارا إلى الغمام». وقد تدفق أسلوب الرجل في هذا المقام تدفقاً شديداً فكأنه يحاول أن يقرب صورة المعجزة إلى الأذهان فانطلاق لسانه ـ هو إلى حد ما ـ تعبير عن ذلك الإعجاز الخارق فهو إذن حريص على أن ينقل إلينا صورة حية مثيرة إلا تعكس المعجزة بعينها أمام القارئ فإنها على الأقل تبقي في نفسه تلهفاً إليها وتعلقاً بها وتصوراً واضحاً لطبيعتها وشكلها. وقد نبه في الأخير إلى عجزه عن استيفاء معجزاته ﷺ حقها، فهي تمتنع عن الحصر لذلك اكتفى بالتأكيد على استمرارها ودوامها حيث يقول[27]:

آيـــــات طـــــه ليـست تبـاهـى ولا تـنـاهــى عـلــى الـدوام

4 ـ محور التوسل والابتهال:

ونتجاوز إلى محور «التوسل والابتهال» خاتمة القصيدة وقد يسميه بعضهم بالمقطع أو «الخروج» واشترط فيها النقاد استيفاء عرض المستمع وتلبية رغبته، فلا تقطع وبالنفوس ظمأ إلى المزيد. وفي هذا الجانب يعرض الشاعر لمحاسبة نفسه متضرعاً إلى الله متوسلاً إليه برسوله ﷺ راجياً ستر العيوب وتكفير الذنوب والتجاوز عن السيئات، معترفاً بما اقترف من الآثام ومن شأن هذا الأسلوب «أن يضفي على المولديات جوا من الشفافية العاطفية يكاد يجهز على فكرة المدح ويحولها إلى توسل مفتوح»[28]. وهو في نبويتنا يتجسد بشكل واضح، إذ اعتمد الاستغاثة والاستعانة والتقرب إلى الله والتعلق برسوله ﷺ تعلقاً غير يسير، يذكرنا بفاتحة النص فالترابط النحوي الوثيق والالتصاق الدلالي العميق عاد ليطفو من جديد على سطح النص مجسداً «ما» المصدرية الظرفية

(27) المرجع السابق، ص24.

(28) دراسة في المولديات، ابن الخطيب، ص: ، د/ عبد الملك الشامي مجلة كلية الآداب بتطوان، عدد خاص بندوة ابن الخطيب السنة الثانية 1987، العدد2.

التي وسعت دائرة الارتباط الزماني ومددت فترة التعلق بالممدوح حيث شرطتها بأمور طبيعية تمتد امتداد الحياة فـ«لوح الشمس» و«فوح الصبا» و«نوح الحمام» أمور تلازم الحياة وذلك ما أضفى على التعلق السابق مزيداً من السيرورة والامتداد عبر الزمان.

وهنا يسارع الشاعر ليجدد البيعة فيعلن التحية والسلام في أسلوب تفضيلي يعلي مرتبة الرسول ويرفعها «أعلى الأنام» فكانت هذه الأبيات بمثابة كلمة شكر «أو ملتمس تأييد» يقدمه الشاعر للممدوح بين يدي نجواه رغبة في استجابة الدعاء وتحقق المطلب، وقد صرح بالغرض من نظم القصيدة، إذ لا يرجو من ورائها إلا الخير الكثير والأجر العظيم، لذلك شفع هذا التصريح بالنداء ذي الشحنة الدعائية الصادرة من الأعماق المنجلية عبر توسيع جملة النداء وصلة الموصول ليتضح الفضل والاصطفاء اللذان خص بهما ﷺ. وقد بينت ذلك «ما» الموصولة المشيرة إلى خيرية الممدوح، وجاء مضمون النداء جملة إنشائية «هب لي مرامي» قد ترشد القارئ حتى يقول إن النص ربما صيغ رغبة في تحقيق هذا المطلوب والأبيات اللاحقة كفيلة بتبيان ذلك المرام.

فهو قائم على «محو السوء» و«حط الذنب» و«إحياء القلب» و«تكفير الذنوب» و«ستر العيوب» و«غفران الآثام». . . و«حسن الخاتمة». والمعيد النظر في هذه الدعوات يرى أنها ارتكزت على «المغفرة» و«رأب الصدع» و«جبر الكسر» مما يغرينا بالقول إن الرجل منكسر القلب يخاف الله ويرجو رحمة ربه ويسعى إلى إصلاح مجتمعه، حيث عضد هذه الدعوات الصالحة بإصلاحات واقعية. والطريف في هذه اللحظة الدعائية أنها موزعة توزيعاً يكاد يكون عادلاً بين المفرد والجمع، وبعبارة أوضح بين الفرد الجماعة، فقد خص الشاعر نفسه بثلاثة أبيات دعا خلالها لما يهمه من أمور دينه ودنياه ثم ألحقها بثلاثة وسع فيها دائرة الدعاء ليشمل الأهل ويعم المجتمع والأقربين وانجلى ذلك عبر ضمير الجمع «نا» الذي تكرر خمس مرات.

III ـ الأبعاد الإيقاعية:

وفي هذا الجانب سنتعرض لنقطتين أولاهما تتناول تميز هذه القصيدة على مستوى الوزن والإيقاع العروضي، ثانيتهما تعرض للنصوص التي أبدعت محاكاة لهذه النبوية ومعارضة لأسلوبها. ولنوضح أمرها في ما يأتي:

أ ـ التميز الإيقاعي:

ننبه هنا إلى أن قصيدة «صلاة ربي» تمثل نوعاً من تحديث العروض وتوسيع دائرته إذ تسعى بنغماتها المؤثرة وألحانها الموقعة إلى إحداث هزة في النفوس وإمتاع للقلوب دون مساس بنية الأوزان التقليدية أو العصف بها لذلك احتفظت بالقوالب القديمة ملتزمة بالقافية والروي، مكتفية بالتجديد على مستوى الوزن والإيقاع، فقدمت إلى القارئ لحنا شعرياً جديداً لم تألفه المسامع، ولم تدنسه يد التداول والتناول، لذلك فإن هذا النص انساب إلى الأفئدة بسهولة ويسر لما امتاز به من طرافة في الوزن والإيقاع فنال بذلك الحظوة والتقدير، فعلق بالذاكرة، وحصل في الصدور. ولعل ذلك راجع إلى أن البناء العروضي لهذه القصيدة بناء متميز ينتظم عبر نغمات موقعة خارجة على نظام الهندسة الخليلية، ومغايرة لموسيقى القصيدة العربية التقليدية. وقد أوضح الشيخ محمد اليدالي ذلك مبيناً الوزن العروضي لنصه محدداً ما طرأ عليه من الزحافات والعلل، مؤكداً خروجه السافر على الأنظمة العروضية المتداولة في أيامه يقول: «وزن هذه القصيدة ليس من أوزان البحور الشعرية الستة عشر بزيادة المتدارك إلا أن أشبه البحور بها مشطور مخلع البسيط. هذه القصيدة من أجزاء التفعيل مستفعلاتن مرة واحدة وليس من أنواع التفعيل المعروفة وقد يدخله الخبن، فينقل إلى مفاعلاتن وهو حسن لأنه أخف، وقد يدخله أيضاً الطي فينتقل إلى مفتعلاتن[29].

(29) محمد اليدالي، المربي، مرجع سابق، ص17.

والقارئ لهذه القصيدة بدقة يمكن أن ينتهي في شيء من التحفظ إلى أنها خطوة جادة نحو تنويع الأوزان العروضية، وتوسيع دائرة موسيقى الشعر. فقد حاولت التحديد على استحياء مطورة الألحان الشعرية بتؤدة وهدوء خلافاً لمحاولات شعر التفعيلة الذي هجم على القديم بشكل مفاجئ وعنيف فحطم الحدود الفاصلة بين النظم والنثر وأزال الحواجز بين إبداع اليقظة والوعي وبين إبداع العقلة وأضغاث الأحلام.

فهذه النبوية على العكس من الشعر الحر تماماً فهي تقر بمبدأ الوزن والإيقاع ولا تروم التجديد إلا في أرجاء القديم فهي بذلك نوع من الابتكار العفوي الذي يعتمد إمتاع السماع وتنويع الألحان بعيداً عن الانجراف وراء موضات التحديث وموجات التغريب التي أفقدت شعرنا العربي روعته وأصالته وجردته من كل متعة وجمال بل سلبته أخص خصائصه كالقافية والإيقاع.

ب ـ التأثير الأسلوبي:

إن التميز الإيقاعي السابق أنجز عنه تأثير أسلوبي بالغ حيث أصبحت هذه النبوية تحتل مكانة بارزة في نفوس الموريتانيين، فتسابق الشعراء إلى معارضتها والنسج على منوالها فاطلعنا على خمسة نصوص تحاول أن تحذو حذوها غير أنها على ما يبدو لم تبلغ مستواها الفني المتميز وروعتها الأسلوبية المؤثرة وسنتعرض لهذه النصوص في ما يأتي:

إن أول من نسج على منوال هذه القصيدة هو المختار بن بونه الجكني (ت 1220هـ) الذي نظم مديحية على أسلوبها ولكنها ضاعت من الذاكرة فلم يحفظ لنا التاريخ منها غير بيت واحد وقد أخرجه الشيخ محمدو بن حنبل الحسني في شرحه لقصيدته التي عارض بها «صلاة ربي». وقد سمى شرحه «جالبة المرغوب ودافعة المرهوب في مدح نبينا المحبوب» حيث قال في مقدمته: «ولا أعلم أحداً سبقني إلى النسج على أسلوبه ـ يعني محمد اليدالي ـ إلا الإمام النحوي الشهير صاحب الطرة المشهورة وهو المختار بن بنونه فإنه

أتى بقصيدة في مدح النبي ﷺ تشبهها بحراً وروياً ذكرت منها الآن بيتاً واحداً هو قوله فيها:

أكـفـى الأكـافـي أصفى الأصافي أوفـى الأوافـي أسمى الأسامي[30]

وممن حاولوا أن يأتوا بمثلها الشيخ محمدو بن حنبل الحسني (ت 1302هـ) الذي نظم مطولة مديحية تقع في تسعة وتسعين بيتاً استهلها بالشكوى والإنابة إلى الله مصلياً على رسوله ﷺ مضيفاً عليه جملة من الصفات الحميدة تشمل امتيازه بالرسالة بين البشر واختصاصه بالشفاعة يوم القيامة يقول[31]: [مخلع البسيط]

إلــى الــعــلــي شكوت ما بي وللنـــبـــي ولـلـصـحـاب
صـــلـــى عـــلاه رب حـــبـــاه بـــمـــا حـــواه أم الـكـتـاب
ذاك الـــوحـــيـــد ذاك الـمـجـيـد ذاك الـحـمـيـد يـوم الـحـسـاب
لـــه الـــحـــبـــور لـــه الـظـهـور إذا تـــمـــور مـور الـسـحـاب
لـلـسـبـق حـازا لـمـا أجـازا وحـيـن فـازا بـقـرع الـبـاب

ويسير في هذه الوجهة نفسها المختار بن المعلى الحسني (ق 14هـ) ناسجاً على منوال «صلاة ربي» نبوية افتتحها بمقدمة غزلية في بيت واحد يؤكد أن المحبة قد عصفت بجسمه وأوهنت قواه وأذابت قلبه. وهي محبة طاهرة نقية تلوذ بالجناب النبوي الكريم وتنكب صراط الغزل والمجون فلا تلتفت إلى هيف الخصور ولا إلى غر الثنايا. وقد أحسن الشاعر التخلص عبر حرف العطف الدال على الإضراب «بل» التي تصرف السامع عن السابق إلى اللاحق عاملة على ترسيخ هذا الأخير في الذاكرة. وإثر ذلك يأخذ في التصريح باسم الممدوح مؤكداً أنه أقام الدين ورفع عماد الشرع موظفاً في سبيله كل ما آتاه الله

(30) انظر: شرح الشيخ محمدو بن حنبل المذكور وهو مخطوط بحوزة الأستاذ محمد يحيى بن سيد أحمد (المعهد الموريتاني للبحث العلمي).

(31) مخطوط بحوزتنا.

من قوة وشجاعة، ونباهة ووجاهة فهو ﷺ على الخطوب معين، وفي الظلمة سراج منير يقول[32]: [مخلع البسيط]

برح الغرام	برى فؤادي	لا من قطام	ولا سعاد
بل من معين	في سمك دين	طه الأمين	خير العباد
ذاك الأريب	ذاك الغريب	ذاك المجيب	يوم التناد
ذاك النبيه	ذاك النزيه	ذاك الوجيه	بين النوادي
ليث الحروب	طرد الخطوب	شمس الغروب	بدر الدآدي
كهف المضاف	مزن الضعاف	مأوى العوافي	حتف الأعادي
نشر العبير	غب الغدير	لين الحرير	طعم الشهاد

ونبلغ إلى الشيخ كلاه التندغي (ت 1346هـ) الذي نظم على منوال هذه النبوية مديحية مطولة تتجاوز المائة إذ تقع في إحدى عشر ومائة من الأبيات، وقد استهلها بحمد الله والثناء عليه الصلاة والسلام على رسوله ﷺ مبيناً كثرة معجزاته ﷺ ومضيفاً عليه صفات الإمامة والكرم.

يقول[33]: [مخلع البسيط]

حمد الإله	بدء أقول	ولا يباهي	مني المقول
وبالصلاةِ	ذات الصلات	مكملات	مني الرسول
دأبا تؤد	ولا تعد	ولا تحد	ولا تزول
بل لا تراها	دأباً تناهى	وعن مداها	كل العقول
كذا سلام	على التهامي	ما مرهام	وقر صول
كف الإمام	وكف الغمام	وفي انعدام	منها المحول

ونتهي إلى محمد يحيى بن سيد أحمد المجلسي وهو من المعاصرين، وقد نظم لامية مطولة تقع في ستة وثلاثين بيتاً عمل خلالها على محاكاة قصيدة

(32) مخطوط بحوزتنا.

(33) مخطوط بحوزتنا.

«صلاة ربي» ناسخاً على منوالها، محتفظاً ببنيتها العروضية ومحمولها الدلالي، مكتفياً بتغيير الروي فقط، فسعى إلى شحن ذلك القالب الشكلي، بمضمون مديحي رفيع لا يختلف كثيراً عن المحتوى النبوي المتميز الذي قدمه الشيخ محمد اليدالي.

وقد استفتح نصه بحمد الله والتوكل عليه والاستعانة به في جميع الأحوال ليصلي على رسول الله ﷺ معدداً بعض معجزاته فهو الرحمة المهداة، وقد نظم الشاعر مضمون الآية ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَـٰكَ شَـٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَـذِيرًا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا﴾[34] يقول[35]: [مخلع البسيط]

حمدا لربي	جم النوالي	والله حسبي	حالي مآلي
لله حمدي	بغير حده	إليه قصدي	مع اتكال
معه صلاتي	لذي الصلات	هاد الهداة	للامتثال
رحماه عمت	لما ادلهمت	دهم ألمت	ذات انسدال
لله داع	للخلق راع	في النصح ساع	بالاتصال
دعا فلبى	جمع فهبا	ومن تأبى	فذو انسقال
جا بالمثاني	وبالبيان	مع المعاني	ذات الصقال
صخم الدسيعة	رحب الشريعة	سهل الطبيعة	زين الخلال

خاتمة:

وصفوة القول إن الشاعر قام برحلة فنية عبر الذاكرة انتقل فيها من المدنس إلى المقدس، من الراهن إلى الغابر، فهذه النبوية ككل النبويات تقدم حلولاً ماضوية لمشكلات الإنسان العربي المسلم مستحضرة شمائل الرسول ﷺ

(34) سورة الأحزاب، الآيتان: 45 و46.
(35) مخطوط بحوزتنا.

العطرة عسى أن تستنهض الهمم وتستثير الأذهان مغرية بالاندفاع وراء الأمجاد الماضية وفراديس الأسلاف المفقودة ولعل مجتمع الرجل يومئذ بحاجة إلى الأخذ بنصيب من تلك الشمائل والصدور عنها في المعاملة والأخلاق، وقد تناول الشاعر صفات الرسول ﷺ جملة إلا أنه مع ذلك ركز على جوانب منها دون الأخرى، فكان حضور القاموس الحربي يمثل نسبة مرتفعة في مجال البناء اللغوي فشبه ممدوحه بـ«الليث» مرتين وبـ«الأسد» مرتين، كما وصف السهام بالحمرة والوقائع بالسواد، وأضاف إلى الممدوح ﷺ الكتائب مؤكداً أنه «يردي اللئام» و«يولي من عاداه حد الحسام». ولا شك أن العلاقة بين النبي ﷺ والمشركين كانت من بعض الوجوه عسكرية حربية إلا أننا مع ذلك لا ننكر أن يكون في تركيز هذا الجانب تعبيراً ـ ولو يسيراً ـ عن وضع الرجل المتأزم القائم على النهب والسلب وغياب السلطة المركزية، كأنه استعاض من الواجهة العسكرية بمواجهة لغوية تفسر إلى حد ما موقف الزوايا[36] فئة الرجل الذين واجه معظمهم ذلك الوضع بالمداراة والاستسلام مولياً وجهه شطر الثقافة والمسجد.

وقد خلع الشاعر على نصه مسحة من التناغم الصوتي والموسيقي انجلب عبر مخلع البسيط (مستفعلاتن) أقرب وزن يمكن أن تدرج القصيدة في نظامه لخروجها عن النمط الخليلي المتداول فهي أشبه ما تكون بالموشح الأندلسي وبالشعر الحساني الذي أكد نظامها أنها موزونة في بحر من بحوره وضرب لذلك مثلا[37]، أما روي القصيدة فهو حرف الميم، وكفانا الشاعر عناء تفسير

(36) الزوايا: علم على القبائل الموريتانية التي تركز في حياتها الجانب العلمي والثقافي دون الجانب العسكري.

(37) قال محمد اليدالي مبينا الوزن الحساني المشابه لوزن قصيدته صلاة ربي ومن الشعر الحساني الذي اتزنت به هذه القصيدة:

سولان ابلا عجب يلداير لمصيب   منه طفل اعرب كيف ولد هيب

وإذا تأملت هذا الشعر وهذه القصيدة على بحر واحد إلا أن ذلك حساني وهي عربية ويسمى «حذو اجراد» (انظر المربي: 18).

أمره قائلاً: «قد كنت مدحته ﷺ بقصيدتين ميميتين تبركا بحرفين من اسمه ﷺ ورجاء أن أدرج في سلك خدمة جنابه»[38] وقصيدتنا تعد إحدى هاتين الميميتين المذكورتين، وزيادة على ما ذكر فإن الميم صوت مجهور متوسط بين الشدة والرخاوة قد يفصح في هذا السياق عن اعتدال مواقف الممدوح ووسطية شريعته. ثم إن هذا الصوت الشفوي يعبر كذلك عن جانب من التجويد الفني للموضوع إذ يمتاز بالحلاوة والرشاقة في الأذن وقد ورد مكسوراً مما يجعل الشاعر رقيق القلب منكسر الضمير لشدة تعلقه بالممدوح ﷺ. وقد تأرجح الأسلوب بين الخبر والإنشاء، فطغى الإخبار على الجانب السردي المتعلق بتعداد صفات الممدوح ومواقف السيرة العطرة وأنواع المعجزات كما حضر الأسلوب الإنشائي في محور التوسل والابتهالات، وذلك تقرباً إلى الله وإنابة وتعبيراً عما في خوالج النفس وإيابة.

محمد اليدالي

صلاة ربي (مخلع البسيط ـ متواتر)(*)

صَـلَاةُ رَبِّـي مَـعَ السَّلَامِـي عَلَى حَبِيبِي خَيْـرِ الأَنَـامِ
بَادِي الشُّفُوفِ[39] دَانِ القُطُوفِ[40] بَـر عَـطُـوفِ لَيْـثٍ[41] هُمَـامِ
ذَاكَ النَّـبِـيُّ الْـهَـاشِـمِـيُّ ذاك الـعَـلِـيُّ الهادِي التِّهَامِي[42]
ذَاكَ الـرَّفِـيـعُ الْغَوْثُ المَنِيعُ ذَاكَ الشَّـفِيـعُ يَـوْمَ الـقِـيَـامِ
عَـيْـنُ الـكَـمَـالِ عَـيْـنُ الـجَـمَـالِ قُطْبُ الجَلَالِ قُـطْـبُ الـكِـرَامِ

(38) محمد اليدالي المربي، مرجع سابق، ص13.

(*) هذا النص منظوم على بحر من بحور الشعر الحساني المحلي، لايتزن على أي وزن من أوزان الخليل وأقرب الأوزان إليه مخلع البسيط.

(39) الشفوف: جمع شف، الفضل والزيادة.

(40) القطوف: جمع قطف، بكسر القاف: اسم للثمار المقطوفة.

(41) ليث: أسد.

(42) التهامي: نسبة إلى تهامة: سهل ساحلي ضيق غربي جزيرة العرب محصور بين البحر الأحمر وجبال السراة، من مرافئها جدة وينبع.

نَـافِـي الـضَّـلَالِ صَـافِي الـظِّـلَالِ صَافِي الزُّلَالِ[43] لِـكُـلِّ ظَـامِ[44]
جَمُّ[45] الخِصَالِ[46] جَـمُّ الـمَعَـالِـي جَـمُّ الـنَّـوَالِ نَـدَاهُ هَـامِ[47]
زَيْـنُ الْـخِـلَالِ زَيْـنُ الـرِّجَـالِ زَيْـنُ الـفِـعَـالِ زَيْـنُ الأَسَـامِ
عَـالِـي الـمَـنَـارِ عَـالِـي الْـفَـخَـارِ عَالِي النِّجَارِ[48] عَـالِـي الـمَقَـامِ
بَـدْرُ الـسُّـعُـودِ وَافِـيْ الـوُعُـودِ وَافِـي الـعُـهُـودِ وَافِـي الـذِّمَـامِ
قُـطْـبُ الـوُجُـودِ مُـغْـنِـي الـوُفُـودِ مُـدْنِـي الأُسُـودِ إلَى الحِمَامِ[49]
هَـادِي الـعِـبَـادِ هَـادِي الأَيَـادِي[50] جَالِي الأَعَـادِي جَـالِـي الـظَّـلَامِ
حَـامِـي الْـحَـقَـائِـقِ غَوْثُ الخَلَائِقْ[51] صَافِي الْخَلَائِقْ[52] كَـافِي الزِّنَامِ[53]
أَسْـنَـى الْـوَسَـائِـلْ سَنَى الْمَحَافِلْ مُسْدِي الجَلَائِلْ مُـرْدِي الـلِّـئَـامِ
طَـوْدُ[54] الْـجَـلَالَـهْ بَادِي الْبَسَالَهْ[55] نَـجْـمُ الـرِّسَـالَـهْ بَـدْرُ الـتَّـمَـامِ
سَـهْـلُ الـسَّـجَـايَـا جَـمُّ الـمَـزَايَـا بَـيْـنَ الْـبَـرَايَـا وَسْـطَ الـنِّـظَـامِ
مُبْدِي الْـعَـجَـائِـبْ مُهْدِي الرَّغَائِبْ[56] لَـهُ كَـتَـائِـبْ أُسْـدُ الـلِّـطَـامِ
سُـودُ الـوَقَـائِـعْ خُـضْـرُ الـمَـرَابِـعْ بِـيضُ الـشَّـرَائِـعْ حُـمْـرُ الـسِّـهَـامِ

(43) الزلال: العذب الصافي الذي يمر سريعاً في الحلق.
(44) الظامئ: العطشان.
(45) الجم: الكثير.
(46) الخصال: جمع خصلة، الشيمة، الفضيلة كانت أو رذيلة وقد غلبت على الفضيلة.
(47) هام: منسكب، من همى الدمع: أي سال.
(48) النجار: الأصل والحسب.
(49) الحِمام: بالكسر الموت.
(50) الأيادي: النعم.
(51) الخلائق: جمع خليقة، ما خلقه الله.
(52) الخلائق: (الثانية): جمع خليقة: الطبائع والسجايا.
(53) الزنام: الكوارث والدواهي؛ ومعناه: كافي كل أمر عظيم.
(54) الطود: جمع أطواد الجبل العظيم.
(55) البسالة: الشجاعة.
(56) الرغائب: جمع رغيبة، ما يرغب فيه، العطايا الكثيرة.

وَجْهٌ جَمِيلُ   طَرْفٌ كَحِيلُ   خَدٌّ أَسِيلُ[57]   فِي الفَخْرِ سَامِ
فَخْرٌ أَصِيلُ   مَجْدٌ أَثِيلُ   ظِلٌّ ظَلِيلُ   عَلَى الأَنَامِ
عِزٌّ قَدِيمُ   هَدْيٌ قَوِيمُ   وَجْهٌ كَرِيمُ   عَلَى السَّلَامِ
جَاهٌ عَظِيمُ   مَجْدٌ صَمِيمُ   جُودٌ عَمِيمُ   بِلَا انْصِرَامِ
خَلْقٌ صَبِيحُ   خُلْقٌ مَلِيحُ   نُطْقٌ فَصِيحُ   أَسْنَى الْكَلَامِ
لَيْثٌ جَرِيءُ   غَيْثٌ مَرِيءُ[58]   غَوْثٌ بَرِيءُ   مِنْ كُلِّ ذَامِ[59]
هَادٍ أَمِينُ   حِصْنٌ حَصِينُ   حَبْلٌ مَتِينُ   بِلَا انْفِصَامِ
نَاءٍ مَدَاهُ   هَامٍ نَدَاهُ[60]   مُولٍ عِدَاهُ   حَدَّ الْحُسَامِ[61]
ذُو الْمُعْجِزَاتِ   الْمُبَيِّنَاتِ   الْمُحَكَّمَاتِ   الْغُرِّ السَّوَامِ
أَبْدَى الإِلَهُ   سَنَا حُلَاهُ   زَارَتْ عُلَاهُ   ظِبَا[62] الْموامِي[63]
والذِّئْبُ عَنَّا[64]   والْجِذْعُ حَنَّا[65]   لَهُ وَأَنَّا[66]   كالْمُسْتَهامِ[67]
وَالبَدْرُ شُقَّا   لِمَنْ تَرَقَّى   وَبَاتَ يُلْقَى   بِالاحْتِرَامِ
وَالصَّخْرُ سَلَّمْ   وَالجَوُّ أَظْلَمْ   لَهُ تَكَلَّمْ   مَوْتَى الرِّجَامِ[68]

---

(57) أسيل: أسل أسلا: لان واستوى وطال وصار أملس فهو أسيل وهي أسيلة.

(58) مريء: طيب هنيء، حميد المغبة.

(59) الذام: العيب.

(60) نداه: جوده وسخاؤه، أندى الرجل: كثر عطاؤه.

(61) الحسام: السيف القاطع.

(62) الظباء: مفردها ظبي، الغزال للذكر والأنثى.

(63) الموامي: مفردها موماة، المفازة الواسعة، أو الفلاة التي لا ماء فيها.

(64) عَنَّ: عرض له، يشير إلى حديث الذئب الذي كلم الراعي لما انتزع منه الشاة.

(65) حَنَّ: يشير لحديث حنين الجذع/ راجع ابن حجر العسقلاني: فتح الباري الجزء الثاني ص397 ـ دار الفكر للطباعة.

(66) أنَّ: أنيناً وأنَّا: صوت لألم وتأوه.

(67) المستهام: ذاهب العقل من عشق أو نحوه، يقال استهيم فؤاده: ذهب من الحب أو غيره.

(68) الرجام مفردها رجمة: حجارة تنصب على القبر، يشير لقصة الذي كان يسلم عليه بمكة راجع السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، ص271، الجزء 1، دار إحياء التراث العربي بيروت، الطبعة 1 سنة 1994.

وَالْبِئْرُ فَارَتْ[69]	والسَّرْحُ سَارَتْ[70]	دَعَا فَصَارَتْ	خِصْباً أَزَام
وَالشَّاةُ أَبْدَتْ[71]	والشَّمْسُ رُدَّتْ[72]	لَهُ أُعِدَّتْ	دَارُ السَّلام
وَالضَّرْعُ دَرَّا[73]	وَالْوَحْشُ قَرّا	لَهُ أقَرّا	ضَبٌّ[74] الأكام[75]
وَالجِذْعُ خَارَا	وَالْغَيْثُ فَارا[76]	لَمَّا أَشَارَا	إلَى الْغَمَام
آيَاتُ طَهَ	لَيْسَتْ تَبَاهَى	وَلاَ تَنَاهَى[77]	عَلَى الدَّوَامِ
قَلْبِي لَدَيْهِ	شَوْقِي إِلَيْهِ	يَزْكُو عَلَيْهِ	أَزْكَى السَّلاَمْ
مَا الدَّهْرُ لاَحَتْ	ذَكَا[78] وفَاحَتْ	صَبَا[79] وَنَاحَتْ	وُرْقٌ[80] الحَمَامِ
عَلَى الإِمَامِ	أَعْلَى الأَنَامِ	أَنْمَى السَّلاَمِ	مِنَ السَّلاَمِ

(69) يشير لقصة البئر التي ركز فيها الرمح ففارت بالماء.

(70) يشير بالسرح للشجرتين اللتين التأمتا حتى استتر بهما رسول الله ﷺ، راجع البداية والنهاية لابن كثير الدمشقي ـ المجلد(3) الجزء السادس ص128، باب انقياد الشجر لرسول الله ﷺ، مرجع سابق.

(71) يشير للحديث الذي فيه إخبار ذراع الشاة بسمها/ فتح الباري على صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب الشاة التي سمت للنبي ﷺ، بخيبر الجزء (7) ص: 497، رقم الحديث 4249 مرجع سابق.

(72) وبرد الشمس يشير إلى حبسها حتى قدمت العير وهو من حديث الإسراء والمعراج/ البداية والنهاية لأبي الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي المجلد الثاني، الجزء الثالث، ص89، دار الكتب العلمية بيروت ط1، 1994، وثقه وقابل مخطوطاته الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل عبد الموجود.

(73) يشير بالضرع لحديث شاة أم معبد الخزاعية التي مر بها في طريق هجرته ﷺ، إلى المدينة، راجع البداية والنهاية، مجلد (2) الجزء (3) ص150، مرجع سابق.

(74) يشير لحديث الضب الذي شهد بنبوته ﷺ راجع البداية والنهاية المجلد (3) جـ(6) ص: 156 ـ 157، مرجع سابق.

(75) **الأكام**: جمع أكمة المرتفعات.

(76) يشير بالغيث لقصة استسقاء النبي ﷺ، حين مطروا سبتا فشكوه إليه فقال ﷺ: «**اللهم حوالينا لا علينا... إلخ**»، فتح الباري الجزء (2)، ص501، رقم الحديث 1013 مرجع سابق.

(77) تناهى: أصله تتناهى، اقتصر فيه على تاء واحدة.

(78) ذكاء: الشمس، وقصرها الشاعر ضرورة.

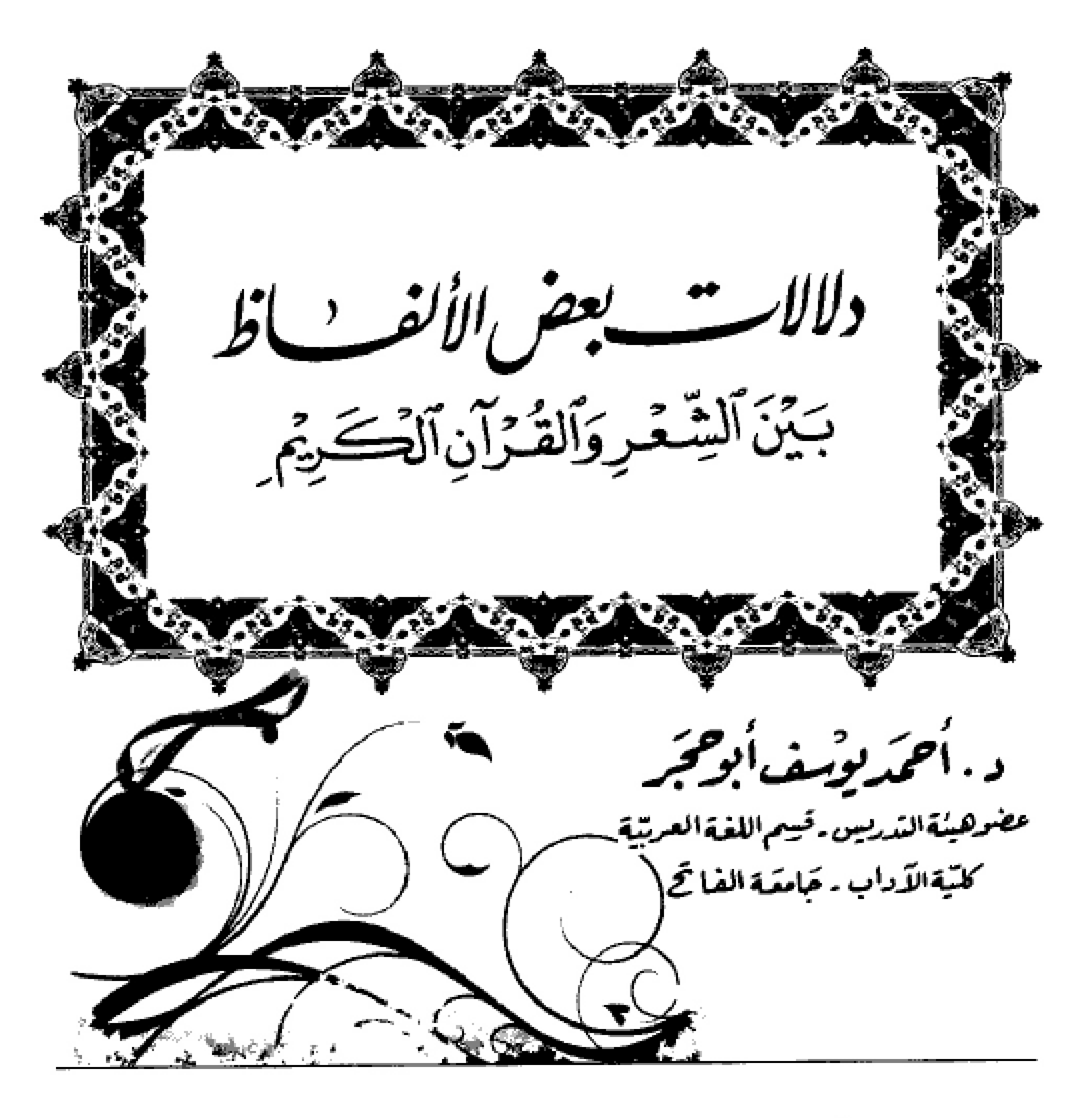
(79) الصبا: جمع صبوات وأصباء، ريح مهبها من مطلع الثريا إلى بنات نعش.

(80) الورق: مفردها ورقاء ـ وهي التي لونها لون الرماد.

إِنَّ لَشَادِي خَيْرَ الْعِبَادِ رَاجِي أَيَادِ مِنْهُ عِظَامِ
يَا مَنْ حَبَاهُ بِمَا حَبَاهُ ثُمَّ اصْطَفَاهُ هَبْ لِي مَرَامِي
رَبِّ امْحُ عَنِّي مَا كَانَ مِنِّي سُوء فَإِنِّي بِكَ اعْتِصَامِي
وَحُطَّ ذَنْبِي وَأَحْيِ قَلْبِي فَأَنْتَ رَبِّي مُحْيِ الْعِظَامِ
كَفِّرْ ذُنُوبِي وَاسْتُرْ عُيُوبِي وَاكْشِفْ كرُوبِي وَاغْفِرْ اثَامِي(81)
حَقِّقْ مُنَانَا فِيكَ امْتِنَانَا وَاغْفِرْ خَنَانَا بِذَا الإِمَامِ
قِنَا الْبَلَايَا وَافْتَحْ لَنَا يَا جَمَّ الْعَطَايَا سُبْلَ السَّلَامِ
وَارْزُقْ لَنَا يَا بَارِيْ الْبَرَايَا عِنْدَ الْمَنَايَا حُسْنَ الْخِتَامِ

* * *

(81) الأثام، الذنوب.



دلالات بعض الألفاظ بين الشعر والقرآن الكريم

د. أحمد يوسف أبو حجر
عضو هيئة التدريس - قسم اللغة العربية
كلية الآداب - جامعة الفاتح

نزل القرآن الكريم بلغة العرب الفصحى، وهي اللغة التي كان العرب يتكلمون بها في كل شؤون حياتهم، وفي جميع قبائلهم، وإن كان هناك بعض الاختلاف في استعمال بعض المفردات من حيث المعنى، أو من حيث علاقة بعض الألفاظ ببعضها الآخر، بمعنى أثر الكلمة في ما يأتي بعدها من ألفاظ، أي من حيث استعمالها النحوي، ونجد بعض القبائل العربية قد استعملت بعض الألفاظ بمعان اختلفت عما أعطته لها بعض القبائل الأخرى، وعند جمع اللغة العربية جُمعت مفردات اللغة بالمعاني التي أعطتها القبائل لتلك المفردات،

فتعددت المعاني لبعض الألفاظ، واستخدمها الشعراء بتلك المعاني المختلفة، كل حسب ما ارتآه لها. وجاء القرآن مستعملاً مفردات هذه اللغة العربية نفسها، وقد خدم القرآن الكريم اللغة العربية خدمة جليلة لم تحظ بها لغة على وجه الأرض، ومن هذه الخدمات:

- حفظ اللغة العربية من الانقراض، وضمن لها الدوام، كيف لا وهي لغته التي نزل بها، وقد تكفل الله سبحانه وتعالى بحفظها متمثلة في حفظ القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[1] فاللغة العربية محفوظة ما دام القرآن محفوظاً.
- كفل للغة العربية الانتشار، فحيثما نجد المسلمين نجد اللغة العربية متمثلة في القرآن الكريم، فمن أقصى الشرق إلى أقصى الغرب نجد ـ لا محالة ـ من يتكلم العربية، وإن كان ذلك يختلف من قطر لآخر فيما يتعلق بعدد المسلمين كثرة وقلة.
- أضاف كثيراً من المفردات اللغوية الجديدة التي لم تكن معروفة في اللغة العربية، كما أعطى لكثير من مفرداتها معان جديدة لم تكن مستعملة من قبل، وهذب معاني كثير من المفردات الأخرى.
- هذب أساليب اللغة العربية، وألان تعبيراتها، ويظهر ذلك جلياً في أساليب اللغة العربية وتعبيراتها بعد الإسلام، وذلك اقتداء بأساليب القرآن الكريم وتعبيراته وأحاديث الرسول ﷺ.

ونتيجة لذلك غنيت اللغة العربية بكثير من المفردات والمعاني، وليس أدل على ذلك من معاجمها المتنوعة الغنية بالمفردات الكثيرة والمعاني المتعددة، التي لا نستعمل اليوم إلا عدداً محدوداً جداً من تلك المفردات والمعاني.

---

(1) سورة الحجر، الآية: 9.

وعند قراءتنا للقرآن الكريم وتتبعنا المفردات التي استعملها نجد أنه لم يحو كل مفردات اللغة العربية، كما أنه لم يستعمل كل المعاني التي وضعت لتلك المفردات، وإن تميز باستعمال مفردات ومعان تبعه فيها المتكلمون باللغة العربية، وبخاصة الشعراء منهم، وسنحاول في هذه الورقات تتبع دلالة بعض المفردات في الاستعمال اللغوي بين القرآن الكريم والشعر، ومن تلك المفردات:

ـ العفو:

لهذه المادة الثلاثية الكثير من المعاني في اللغة العربية ـ حقيقة ومجازاً ـ استعملها الشعراء، وقد وردت في القرآن الكريم في مواضع كثيرة بمعان وصيغ مختلفة، ومن تلك المعاني:

ـ الترك والمحو والصفح: روى الأزهري عن الليث قوله: «كل من استحق عقوبة فتركتها فقد عفوت عنه»[2]، وقال ابن منظور عن العفو: «التجاوز عن الذنب وترك العقاب»[3] ومن معانيها المحو وهو: إسقاط وإلغاء ما ترتب على ما ارتكب من أعمال، قال ابن الأنباري في قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾[4] «محا الله عنك»[5]، والعفو بمعنى الصفح قال ابن عاشور: «العفو الصفح عن ذنب المذنب وعدم مؤاخذته بذنبه»[6]، وقد استعمل القرآن الكريم العفو بهذا المعنى، بإسناد الفعل إلى الذات العلية، في قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَ﴾[7]، وقد ورد بهذا المعنى في قول المرار بن منقذ:

راضها الرائض ثم استعفيت   لقرى الهم إذا ما يحتضر[8]

(2) تهذيب اللغة، مادة عفا: 3/ 222.
(3) لسان العرب، مادة عفا: 19/ 303.
(4) سورة التوبة، الآية: 43.
(5) لسان العرب، مادة عفا: 19/ 303.
(6) التحرير والتنوير: 9/ 226.
(7) سورة المائدة، الآية: 95.
(8) المفضليات: 86.

وقد ورد هذا المعنى في الحديث الشريف في قوله ﷺ: «**أحفوا الشوارب واعفوا اللحى**»[9].

ـ الكثرة والزيادة: عفا الشيء إذا كثر، قال ابن عاشور: «والعفو مصدر عفا يعفو، إذا زاد ونمى»[10]، وقد فُسر قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَفَوا﴾ في قوله: ﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوا وَّقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾[11] بكثروا، قال أبو الطيب اللغوي: «وفي القرآن (حتى عفوا) أي كثروا»[12]، وقد ورد عفا في الشعر بمعنى الكثرة والزيادة، من ذلك قول المرقش الأصغر:

أفاطم إن الحب يعفو عن القلى ... ويجشم ذا العرض الكريم المجاشما[13]

وقال الشاعر[14]:

وكنا نعض السيف منها ... بأسوق عافيات اللحم كوم[15]

ويقال للشعر إذا كثر عفا، كما يقال لوبر الناقة إذا طال عفا، ويسمى العفاء، قال الليث: «ناقة ذات عفاء: كثيرة الوبر»[16]، قال زهير بن أبي سلمى:

أذلك أم أقب البطن جأب ... عليه من عقيقته عفاء[17]

ـ الحلال والطيّب من المال: أورد الأزهري قول الليث في هذا المعنى فذكر أن «العفو أحل المال وأطيبه، . . . . وقال عفو كل شيء خياره

(9) سنن الترمذي، حديث رقم 2913، 4/ 187.
(10) التحرير والتنوير: 2/ 351.
(11) سورة الأعراف، الآية: 95.
(12) الأضداد في كلام العرب: 2/ 483.
(13) المفضليات: 246.
(14) لبيد بن ربيعة.
(15) الديوان: 254.
(16) تهذيب اللغة، مادة عفا: 3/ 225.
(17) الديوان: 65.

وأجوده»[18] وقد ورد بهذا المعنى في قول حسان بن ثابت:

خذ منهم ما أتى عفواً إذا غضبوا ولا يكن همك الأمر الذي منعوا[19]

ـ كما ورد لفظ العفو بمعنى الهلاك، وقد جاء هذا المعنى في قول عوف ابن الأحوص:

أذمك ما ترقرق ماء عيني علـيَّ إذا مِنَ الله العَفَاء[20]

ولم أجد أن القرآن الكريم استعمل هذه المادة بهذا المعنى.

ـ وقد ورد هذا اللفظ بمعنى الفضل دون جهد، وما أتى بسهولة ولين ودون مشقة: قال حاجب بن حبيب الأسدي:

والحارثان إلى غاياتهم سبقا عفوا كما أحرز السبق الجوادان[21]

عفوا: سهلا من غير مشقة، قال الأزهري: «العفو: الفضل الذي يجيء بغير كلفة»[22]، وقد ورد هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾[23]، إذ فسر الرازي العفو في هذه الآية بقوله: «العفو الفضل وما أتى من غير كلفة»[24]، وقد ورد ذلك في قول الشاعر[25]:

إذا ما بلغة جاءتك عفوا فخذها فالغنى مرعى وشرب

إذا اتفق القليل وفيه سلم فلا ترد الكثير وفيه حرب[26]

ـ وقد أورد القرطبي من معاني العفو الزكاة، وذلك في تفسير قوله

---

(18) تهذيب اللغة، مادة عفا: 223.

(19) الديوان: 306.

(20) المفضليات: 134.

(21) المصدر نفسه: 371.

(22) تهذيب اللغة، مادة عفا: 3/ 223.

(23) سورة الأعراف، الآية: 199.

(24) مفاتيح الغيب: 15/ 100.

(25) هو أبو الحسن البصروي، محمد بن محمد، كان شاعراً فصيحاً مطبوعاً، له نوادر. توفي في بغداد سنة (443هـ) انظر: (الوافي بالوفيات) للصفدي.

(26) البحر المحيط: 5/ 254.

تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾[27] فقال: «وقيل المراد بقوله (خذ العفو): أي الزكاة»[28]، وهذا المعنى رواه مكي عن مجاهد[29].

ـ ومن معاني العفو ما ذكره الزمخشري عند تفسير قوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ قوله: «العفو ضد الجهد أي: خذ ما عفا لك من أفعال الناس وأخلاقهم، وما أتى منهم، وتسهل من غير كلفة، ولا تداقهم، ولا تطلب منهم الجهد، وما يشق عليهم»[30]، وقد استشهد على ذلك بقول الشاعر[31]:

خذي العفو تستديمي مودتي ... ولا تنطقي في سورتي حين أغضب[32]

ـ ومن معاني عفا: درس وانمحى، وقد ورد هذا اللفظ بهذا المعنى كثيراً في الشعر الجاهلي، من ذلك قول امرئ القيس:

فتوضح فالمقراة لم يعف رسمها ... لما نسجتها من جنوب وشمال[33]

وقول الحارث بن حلزة اليشكري:

لمن الديار عفون بالحبس ... آياتها كمهارق الفرس[34]

---

(27) الجامع لأحكام القرآن: 7/ 330.

(28) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(29) البحر المحيط: 5/ 254.

(30) الكشاف: 2/ 455.

(31) البيت بلا نسبة في اللسان (مادة عفا)، والتاج (مادة عفا)، ونسبه محققا الكشاف لأسماء بن خارجة النزاري (الكشاف: 1/ 429)، ونسبه محققا الجامع لأحكام القرآن لأبي الأسود الدؤلي (الجامع لأحكام القرآن: 3/ 65)، ونسبه أبو حيان إلى حاتم (البحر المحيط: 5/ 254)، وقال ابن عاشور: «هو لأبي الأسود الدؤلي... وأن نسبته إلى أسماء بن خارجة الفاري أو إلى حاتم الطائي غير صحيحة» (التحرير والتنوير: 9/ 226)، إلا أن محقق ديوان أبي الأسود الدؤلي وضع هذا البيت وبيتاً بعده مع شعر آخر تحت عنوان: الشعر المشكوك (ديوان أبي الأسود الدؤلي: 381).

(32) لسان العرب، 19/ 306.

(33) الديوان: 8.

(34) المفضليات: 132.

وعد أبو الطيب اللغوي لفظ عفا من الأضداد، حيث أورد قول أبي حاتم والتوزي: «يقال عفا الشيء إذا درس، وعفا إذا كثر»[35]، وورد أيضاً: «يقال عفا شعره إذا كثر. . . وعفا شعره أيضاً، أي ذهب»[36].

وقد أورد أبو عبيد القاسم بن سلام قوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ وفسر العفو هنا بالقوت[37]، وذكر من معاني العفو: «المهر، والجحش، والفلو، والعفو: الصفح، والعفو: الدروس»[38].

ـ اللحن:

اللحن مصدر الفعل الثلاثي لحن، ويجمع على ألحان ولحون[39]، وينطق بتسكين الحاء وبتحريكه اللحن واللحَن ولهذا اللفظ عدة معان، منها: الخطأ المقابل للصواب، قال الأزهري: «واللحن ترك الصواب»[40]، ويقال: «لحن في كلامه. . . أي أخطأ»[41].

و«اللحْن بسكون الحاء الخطأ في الكلام»[42] ومن معاني اللحن الخطأ في الإعراب قال الجوهري: «اللحن: الخطأ في الإعراب»[43] ومن معاني اللحن قول ابن الأثير: «اللحن الميل عن جهة الاستقامة»[44]، واللحن عند ابن سيدة: «ترك الصواب في القراءة والنشيد ونحو ذلك»[45]، وإن كانت هذه المعاني التي

---

(35) الأضداد: 2/ 483.
(36) المصدر نفسه: 2/ 485.
(37) الأجناس من كلام العرب: 81.
(38) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.
(39) انظر: الصحاح، مادة لحن: 6/ 74، واللسان، مادة لحن: 17/ 263.
(40) تهذيب اللغة، مادة لحن: 5/ 63.
(41) الصحاح، مادة لحن: 6/ 74.
(42) الأجناس من كلام العرب: 116.
(43) الصحاح، مادة لحن: 6/ 74.
(44) اللسان، مادة لحن: 17/ 263.
(45) المحكم، مادة لحن: 3/ 258.

ذكرت كلها تنصب على الخطأ والميل عن الصواب، فإن لهذا اللفظ معان أخرى وضعت له واستعملها العرب، منها: اللغة، جاء في اللسان: «واللحَن. . بالتحريك اللغة»[46]، كما يعني اللحن بتسكين الحاء اللغة أيضاً، قال الأزهري: «وقال الكلابيون اللحن اللغة»[47] قال ابن دريد: «قال أبو زيد لحن الرجل إذا تكلم الرجل بلغته»[48] وقد أورد كراع النمل هذا المعنى بقوله: «تكلم فلان بلحنه، أي: بلغته»[49]، وقد أنشد لامرأة كلبية قولها:

وقوم لهم لحن سوى لحن قومنا وشكل ـ وبيت الله ـ لسنا نشاكله[50]

ومن معانيه بالتحريك الفطنة، قال الجوهري: «واللحَن بالتحريك: الفطنة»[51] كما أورد هذا المعنى ابن منظور بقوله: «واللحَن بفتح الحاء الفطنة»[52] وذكر ذلك ابن دريد ـ وإن لم يذكر ضبط عين الكلمة ـ فقال: «اللحن عند العرب الفطنة»[53]، وهذا ما خالف فيه ابن الأعرابي غيره، حيث كان يرى أن «اللحْن بالسكون الفطنة والخطأ سواء»[54]، ورد ابن منظور رأي ابن الأعرابي هذا بقوله: «وعامة أهل اللغة في هذا على خلافه، قالوا الفطنة بالفتح (اللحَن) والخطأ بالسكون (اللحْن)»[55].

ومن معاني هذا اللفظ الغناء وهو: ما يراد من لفظ اللحن المستعمل في مجال الغناء، وهو النغمات الموسيقية والألحان التي يجعلها الملحن لتصاحب الكلمات المراد غناؤها، قال ابن منظور: «واللحن الذي هو الغناء وترجيع

(46) اللسان، مادة لحن: 17/ 263.
(47) تهذيب اللغة، مادة لحن: 5/ 62.
(48) الملاحن، مادة لحن: 58.
(49) المنجد، مادة لحن: 322.
(50) تهذيب اللغة: 5/ 62.
(51) الصحاح، مادة لحن: 6/ 74.
(52) اللسان، مادة لحن: 17/ 263.
(53) الملاحن، مادة لحن: 17/ 263.
(54) اللسان، مادة لحن: 17/ 263.
(55) المصدر نفسه، المادة عينها، والصفحة ذاتها.

الصوت والتطريب»[56]، ومن معاني اللحن العنوان قال الأزهري: «العنوان واللحن واحد»[57]، ولعل مراده بالعنوان هنا ما يفهمه المستمع من إشارات في الكلام تعينه وتساعده على فهم المقصود به، دون تصريح بالمراد، وهو مرتبط بالمعنى الذي جعله ابن منظور من معاني كلمة اللحن[58]، قال الجوهري في معنى اللحن: «هو كالعنوان والعلامة تشير بها فيفطن المخاطب لغرضك»[59]، وقد جعله ابن رشيق قسماً من أقسام الإشارة فقال: «ومن الإشارات اللحن، وهو: كلام يعرفه المخاطب بفحواه، وإن كان على غير وجهه»[60]، وعلى هذا حمل ابن رشيق معنى قول الشاعر[61]:

منطق صائب وتلحن أحيا ... نا وخير الحديث ما كان لحنا[62]

وقال: «وإلى هذا (أي ما ذكره سابقاً) ذهب الحذاق في تفسير قول الشاعر»[63]، ويعني به البيت السابق، وقد يسميه البعض المحاجاة[64]، وقال البغدادي عند شرحه للشاهد السابع والثمانين بعد الأربعمائة في معنى المعمى واللغز والأحجية: «وإذا اعتبرته من حيث إن قائله يوهمك شيئاً ويريد غيره سميته لحناً، وسميت مسائله ملاحن»[65]، قال الجارود بن عبد الله:

يا أيها الهاتف في دجى الظلم ... أهلاً وسهلاً بك من طيف ألم

بين هداك الله في لحن الكلم ... من الذي تدعو إليه تغتنم[66]

---

(56) المصدر نفسه، المادة عينها: 17/ 265.

(57) تهذيب اللغة، مادة لحن: 5/ 61.

(58) انظر: اللسان، مادة لحن: 17/ 265.

(59) الخزانة: 2/ 83.

(60) العمدة: 1/ 522.

(61) هو مالك بن أسماء القزاري شاعر إسلامي غزلي (البيان والتبيين: 1/ 147).

(62) العمدة: 1/ 523، ووردت رواية البيت في البيان والتبيين «وأحلى الحديث» 1/ 147.

(63) المصدر نفسه: 1/ 522.

(64) انظر المصدر السابق: 1/ 523.

(65) الخزانة: 6/ 462.

(66) المصدر نفسه: 2/ 81.

واللحن فحوى الكلام ومعناه، وما يفهمه السامع من معنى من وراء لفظه، أي نحو القول ومعناه، وجاء قول امرئ القيس على هذا المعنى في بيته:

وأعرف غش المرء في لحن قوله ... لذي الحلم قبل اليوم ما تقرع العصا[67]

قال أبو زيد: «لَحَنت له بالفتح ألحن لحنا: إذا قلت له قولاً يفهمه عنك، ويخفى على غيره»[68]، وقال أبو علي القالي: «وأصل اللحن أن تريد الشيء فتوري عنه بقول آخر»[69]، وهو ما جاء على لسان الأسير العنبري عند بني بكر ابن وائل عندما علم الأسير بأن بني بكر يريدون غزو قومه، فطلب منهم مكتوباً إلى قومه، وفي نيته أن يعلمهم بنية بني بكر في غزوهم، فكتب الأسير مكتوبه أمامهم، وأرسله مع أحد عبيد بني بكر، وقد كتبه بأسلوب غلب عليه استعمال التورية والكناية، وهذا ما يشبه الرموز التي يستعملها بعض الجماعات للتفاهم فيما بينها، وهو ما يعرف الآن في المراسلات السرية بالشفرة[70]، وفي معنى لحن القول قال ابن المبارك اليزيدي: «أي في فحواه ومعناه، وفلان ألحن بحجته من فلان أي أفطن»[71] ولحن القول هو الكلام المراد به غير ظاهره، لئلا يفهم الغرض منه كل السامعين، وإنما يفهمه من يراد له أن يفهم، متكئاً في صوغه على علوم البلاغة التي تعينه في ذلك، قال ابن عاشور: «ولحن القول الكلام المحال به إلى غير ظاهره، ليفطن له من يراد أن يفهمه دون أن يفهمه غيره، بأن يكون في الكلام تعريض أو تورية أو ألفاظ مصطلح عليها بين شخصين أو فرقة»[72]، وقال أبو البقاء في تعريف اللحن: «لحن القول: فحواه ومعناه وإمالته إلى جهة تعريض وتورية»[73].

---

(67) الديوان: 336.
(68) الصحاح، مادة لحن: 6/ 74.
(69) الأمالي: 1/ 6.
(70) القصة في الملاحن: 56، والأمالي: 1/ 6.
(71) غريب القرآن: 340.
(72) التحرير والتنوير: 16/ 122.
(73) الكليات: 4/ 172.

وقد ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَن لَّن يُخْرِجَ ٱللَّهُ أَضْغَـٰنَهُمْ ۝٢٩ وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَـٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَـٰهُمْ ۚ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ ۚ﴾[74]، وقد جاء لحن القول في هذه الآية بمعنى فحوى الكلام ومعناه، قال القرطبي في معنى هذه الآية: «أي في فحواه معناه. . . أي ما عرف بالمعنى ولم يصرح به»[75]، وقال الزمخشري مفسراً لحن القول في الآية: «في نحوه وأسلوبه»[76]، وقال معرفاً اللحن: «اللحن: أن تلحن بكلامك، أي: تميله إلى نحو من الأنحاء؛ ليفطن له صاحبك كالتعريض والتورية»[77]، وقال الفراء: «في نحو القول، وفي معنى القول»[78]، وقد عرف أبو عبيد القاسم بن سلام اللحن بقوله: «واللحن: الفحوى، والمعنى، والمذهب»[79]، وفي تفسير الآية قال: «في فحواه، وفي معناه، وفي مذهبه»[80] وقد وردت قصص في استعمال اللحن للبوح بأشياء من الصعب التصريح بها، ولإيصال تنبيهات وتحذيرات من أشياء متوقع حدوثها لأخذ الحذر والحيطة منها[81]، قال القتال الكلابي:

ولقد لحنت لكم لكيما تفهموا ووحيت وحياً ليس بالمرتاب[82]

مما تقدم نرى أن اللحن نوعان: نوع مذموم، ونوع غير مذموم، فالمذموم هو ما كان خطأ في نطق الكلمات أو فساد في النحو أو في المعنى، وقد رويت قصص كثيرة في هذا المعنى، وردت في كتب الأدب المختلفة، من

---

(74) سورة محمد، الآيتان: 29 و30.
(75) الجامع لأحكام القرآن: 16/ 242.
(76) الكشاف: 5/ 528.
(77) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.
(78) معاني القرآن: 3/ 63.
(79) الأجناس في كلام العرب: 116.
(80) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.
(81) انظر سمط اللآلي: 1/ 18 وما بعدها، والبيان والتبيين: 2/ 210 وما بعدها.
(82) الديوان: 86.

ذلك ما رواه الجاحظ في البيان والتبيين من أن عبيد الله بن زياد قال ذات مرة: افتحوا سيوفكم. وهو يريد: سلوا سيوفكم. وكان بشر بن مروان مرة مع عمر ابن عبد العزيز فقال بشر لغلام له: ادع لي صالحاً. فقال الغلام: يا صالحاً. فقال بشر: ألق منها ألف. فقال له عمر: وأنت فزد في ألفك ألفاً. أراد بشر حذف الألف من كلمة صالح بحيث يقول: يا صالح. وأراد عمر بقوله: وأنت زد في ألفك ألفاً، أن يقول: ألق منها ألفاً. وهذا النوع من اللحن هو الذي قال فيه عبد الملك بن مروان: «اللحن هجنة على الشريف»، وقال أيضاً: «اللحن في الكلام أقبح من التفتيق في الثوب، والجدري في الوجه»[83].

أما النوع الآخر من اللحن بغير هذا المعنى فغير مذموم، بل نجده في بعض المواضع مستحباً، بمثل المعنى الذي ورد به اللحن في القرآن الكريم، وقد ميز الجاحظ بينهما فقال: «واللحن في هذا الموضع غير اللحن في ذلك»[84].

ـ الكفر:

الكفر مصدر للفعل الثلاثي كفر، ولهذه المادة معان كثيرة استعملها العرب في كلامهم، واستعملها القرآن الكريم بمعنى لم يعرف عند العرب قبل الإسلام، ومن المعاني التي عرفت لهذه المادة:

ـ الكفر الذي هو ضد الإسلام: وهو مصطلح إسلامي يميز به الشخص المصدق المنقاد لشريعة الإسلام من غيره، الذي عاند وكذب بما جاء به محمد ﷺ، قال ابن دريد: «والكفر ضد الإسلام... وهو أحد ما جاء من المصادر على فعلان»[85]، وقد ورد هذا اللفظ بهذا المعنى كثيراً في القرآن الكريم، وبصيغ متعددة منها قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ ٱلَّذِى كَفَرَ بِـَٔايَـٰتِنَا وَقَالَ لَأُوتَيَنَّ مَالًا

(83) انظر: البيان والتبيين: 2/ 216.
(84) البيان والتبيين: 2/ 217.
(85) جمهرة اللغة: 2/ 786.

وَوَلَدًا﴾[86]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَٰلَهُمْ﴾[87]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلذِّكْرِ لَمَّا جَآءَهُمْ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ﴾[88]، ومن الكفر كفر المعاندة، وهو: أن يعترف الإنسان بالدين بقلبه، ويقر بلسانه، ولكنه يعاند، ولا يدين به، مثل أبي طالب الذي قال في شعر منسوب له:

ولقد علمت بأن دين محمد ... من خير أديان البرية دينا

لولا الملامة أو حذار مسبة ... لوجدتني سمحا بذاك مبينا[89]

ـ والكفر بمعنى جحود النعمة: وهو نقيض الشكر، وقد ورد بهذا المعنى في القرآن الكريم في بعض المواضع، منها في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى لِيَبْلُوَنِىٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ﴾[90]، وقوله تعالى: ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُواْ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ﴾[91]، وقد ورد هذا اللفظ بهذا المعنى في الشعر ومنه قول عنترة بن شداد:

نبئت عمراً غير شاكر نعمتي ... والكفر مخبثة لنفس المنعم[92]

ورد الكفر هنا بمعنى نكران النعمة وجحودها، وهذا البيت هو الشاهد المتمم للخمسين في خزانة البغدادي وقال فيه: «والكفر هنا الجحد يقال: كفر النعمة وبالنعمة، إذا جحدها»[93]، «وكفر فلان النعمة، إذا لم يشكرها، يكفرها كفراً، فهو كفور»[94]، وجاء هذا المعنى في قول سلمة

---

(86) سورة مريم، الآية: 77.
(87) سورة محمد، الآية: 1.
(88) سورة فصلت، الآية: 41.
(89) لسان العرب، 6/459.
(90) سورة النمل، الآية: 40.
(91) سورة البقرة، الآية: 152.
(92) الديوان: 214.
(93) الخزانة: 1/236.
(94) الجمهرة: 2/786.

بن الخرشب الأنماري من قصيدة في بني عامر يوم الرقم[95]:

فأثن عليها بالذي هي أهلها ولا تكفرنها لا فلاح لكافر[96]

يدعو الشاعر هنا إلى الثناء على فرس عامر بن الطفيل التي نجا عليها في ذلك اليوم، وألا يغمطها حقها في الشكر، إذ هي التي أنجته من الموت. والكفران بمثل هذا المعنى قال الجرجاني: «الكفران ستر النعمة بالجحود، أو بعمل هو كالجحود في مخالفة المنعم»[97].

ـ الكفر بمعنى البراءة من عمل ما أو من اتباع طائفة: وقد جاء ذلك في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُوا۟ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُا۟ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَآ أَمْلِكُ لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ ۖ رَّبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾[98]، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشْرِكِينَ﴾[99]، وكقول الله عز وجل حكاية عن الشيطان في خطيئته: ﴿وَقَالَ ٱلشَّيْطَٰنُ لَمَّا قُضِىَ ٱلْأَمْرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ ۖ وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى ۖ فَلَا تَلُومُونِى وَلُومُوٓا۟ أَنفُسَكُم ۖ مَّآ أَنَا۠ بِمُصْرِخِكُمْ وَمَآ أَنتُم بِمُصْرِخِىَّ ۖ إِنِّى كَفَرْتُ بِمَآ أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ ۗ إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[100]، وقوله تعالى مبيناً حال المشركين وخصامهم فيما بينهم يوم القيامة: ﴿ثُمَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾[101].

---

(95) هو يوم لغطفان على بني عامر، والرقم جبال بدار غطفان دون مكة (أيام العرب في الجاهلية: 278).

(96) المفضليات: 37.

(97) التعريفات: 199.

(98) سورة الممتحنة، الآية: 4.

(99) سورة غافر، الآية: 84.

(100) سورة إبراهيم، الآية: 22.

(101) سورة العنكبوت، الآية: 25.

ـ التجاوز والمحو: ونجد استعمال القرآن الكريم هذا بهذا المعنى كثيراً وبخاصة في التجاوز عن السيئات ومحو الزلات عن المؤمنين الصادقين، والتائبين إلى الله الراجعين إلى الصراط المستقيم، من ذلك قوله تعالى: ﴿فَالَّذِينَ هَاجَرُواْ وَأُخْرِجُواْ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَأُوذُواْ فِى سَبِيلِى وَقَـٰتَلُواْ وَقُتِلُواْ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾[102]، وقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾[103].

والكفر الستر والتغطية قال الأزهري: «إن الكفر في اللغة معناه التغطية»[104]، وقال ابن منظور: «والكفر بالفتح: التغطية، وكفرت الشيء أكفره بالكسر أي سترته»[105]، ولذلك قيلت لكل شيء ساتر كافر.

ـ الكافر:

ومن معنى الستر في الكفر أطلق لفظ كافر على من لم يصدق برسالة الإسلام، ولم يؤمن بمحمد ﷺ، لأن الكفر غطى قلبه فلم يعد يقبل إيماناً، ومنه أطلق على الليل لفظ كافر؛ لأنه يستر بظلمته كل شيء، قال حميد بن الأرقط:

فوردت قبل انبلاج الفجر وابن ذكاء كامن في كفر[106]

والمراد بابن ذكاء هنا الصبح الكامن فيما يواريه من سواد الليل، وقد نسب هذا الرجز لبشير بن النكث[107]، وقال صعيرة المازني يصف الظليم والنعامة ورواحهما إلى بيضهما عند غروب الشمس:

فتذكرا ثقلا رثيدا بعدما ألقت ذكاء يمينها في كافر

---

(102) سورة آل عمران، الآية: 195.

(103) سورة النساء، الآية: 31.

(104) تهذيب اللغة، مادة كفر: 10/ 196.

(105) لسان العرب، مادة كفر: 6/ 462.

(106) الصحاح: 2/ 534.

(107) التكملة والذيل والصلة: 3/ 190.

طـرفـت مـراودهـا وغـرد سـقـبـهـا   بـآلاء والـحـدج الـرواء الـحـادر[108]

وقد ورد صدر البيت بهذه الرواية في أكثر من مصدر، إلا أن الصاغاني قال بعد أن أورد صدر البيت بالرواية ذاتها: «والرواية فتذكرت على التأنيث، والضمير للنعامة[109]، وقال الجوهري: «والكفر ظلمة الليل وسواده، وقد يكسر. . . والكافر الليل المظلم لأنه ستر بظلمته كل شيء»[110]، والكافر الساتر قال الأزهري: «إذا لبس الرجل فوق درعه ثوباً فهو كافر»[111]، والكافر النهر أو الوادي العظيم، وكافر نهر بالجزيرة وهو الذي ذكره المتلمس في قوله:

وألقيتها بالثني من جنب كافر   كذلك أقنى كل قط مضلل[112]

يذكر رميه للصحيفة في قصته المشهورة، وفسر ابن دريد القط في البيت بالكتاب[113]، وكل شيء تغطى بشيء وتستر به فقد تكفر به، قال ابن دريد: «وكل شيء متغط بشيء فقد تكفر به»[114]، وقد ورد في شعر الشماخ قوله:

فـآبـت إلـى قـوم يـريـح رعـاؤهـا   عليها ابن عرس والإوز المكفرا[115]

يقصد بالإوز المكفرا المغطى بالريش. ومن معاني الكافر السحاب المظلم والظلمة، قال لبيد:

فاعرنزمت ثم سارت وهي لاهية   في كافر ما به أمت ولا شرف[116]

ومن معاني الكافر المطر، قال الشاعر[117]:

---

(108) المفضليات: 130.
(109) الذيل والتكملة والصلة: 3/ 199.
(110) الصحاح: 2/ 536.
(111) تهذيب اللغة، مادة كفر: 10/ 197.
(112) لسان العرب: 6/ 463.
(113) الجمهرة: 2/ 787.
(114) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.
(115) الديوان: 143.
(116) الديوان: 115.
(117) البيت لمعقر بن حمار البارقي، لسان العرب: 19/ 295.

وحدثها الرواد أن ليس بينها   وبين قرى نجران والشام كافر[118]

ويطلق الكافر على الأرض البعيدة التي لا تكاد تطؤها قدم إنسان، قال الصاغاني: «والكافر والكفر من الأرض: ما بعد عن الناس لا يكاد ينزله أو يمر به أحد»[119]، قال الشاعر[120] في وصف العقاب والأرنب:

تبينت لمحة من فر عكرشة   في كافر ما به أمت ولا عوج[121]

وقد روى صدر هذا البيت النضر بن شميل: فأبصرت لمحة من رأس عكرشة[122] ومن معاني الكافر: البحر وجمعه كفار، ورد ذلك في قول الشاعر القطامي:

وشق البحر عن أصحاب موسى   وغرقت الفراعنة الكفار[123]

والمراد بالكفار في هذا البيت البحار، وهذا إشارة إلى قصة موسى عليه السلام حينما شق البحر بعصاه، وأتبعه فرعون وجنوده فغرقوا، وهي القصة التي ذكرها القرآن الكريم في سورة الشعراء[124].

ـ ومن معاني الكافر الزارع: لأنه يخفي الحب الذي يبذره في الأرض، وبهذا المعنى فسر لفظ الكافر في قوله تعالى: ﴿ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَـٰمًا ۖ وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ ﴾[125]، فعلى هذا يكون المعنى أعجب الزراع نباته، قال الأزهري: «والعرب تقول للزارع كافر، لأنه يكفر البذر المبذور في الأرض بتراب الأرض التي أثارها ثم أمر عليها مالقه»[126].

(118) اللسان: 6/ 463.

(119) الذيل والتكملة والصلة: 3/ 189.

(120) البيت بلا نسبة في: تهذيب اللغة، ولسان العرب، وتاج العروس: مادة كفر.

(121) لسان العرب: 6/ 463.

(122) المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

(123) تهذيب اللغة: 10/ 202.

(124) سورة الشعراء، الآيات: 60 ـ 67.

(125) سورة الحديد، الآية: 20.

(126) تهذيب اللغة، مادة كفر: 10/ 199.

ـ ومن معاني كلمة الكفر: «دقيق النبات»[127]، والكفر: العصا القصيرة التي تتخذ من جريد النخل[128]، والكفر بكسر الفاء العظيم من الجبال، قال الخطيب الإسكافي: «ومن أسماء الجبال: يقال للعظيم منها الطود والطور والكفر»[129] والجمع كفرات قال عبد الله بن نمير الثقفي:

له أرج من مجمر الهند ساطع تطلع رياه من الكفرات[130]

والكفر العقاب من الجبال، قال أمية بن أبي الصلت:

وليس يبقى لوجه الله مختلق إلا السماء وإلا الأرض والكفر[131]

والكفر الثنايا[132]، والكفر وعاء طلع النخل[133]، والكفر: القرية، قال الأزهري: «أهل الشام يسمون القرية: الكفر»[134]، وهذا المعنى مستعمل في بعض دول المشرق العربي الآن، في مصر وبلاد الشام.

ـ والتكفير نوع من التحية كانت عند النصارى، وقد صارت عادة عند بعض الناس، وهي «أن يطأطئ أحدهم رأسه لصاحبه، كالتسليم عندنا»[135]، ولعل هذا ما نلاحظه لدى الممثلين عند تحية الجمهور، حال ظهور الممثل على خشبة المسرح، ومن معاني التكفير وضع اليدين على الصدر، قال جرير هاجياً الأخطل:

وإذا سمعت بحرب قيس بعدها فضعوا السلاح وكفروا تكفيرا[136]

---

(127) الشوارد في اللغة: 331.
(128) لسان العرب: 6/ 465.
(129) مبادئ اللغة: 80.
(130) لسان العرب: 6/ 467.
(131) الديوان: 87.
(132) الذيل والتكملة والصلة: 3/ 190.
(133) المحكم: 7/ 7.
(134) تهذيب اللغة: 10/ 199.
(135) المحكم: 7/ 8.
(136) الديوان: 1/ 231.

ـ الدين :

لهذه الكلمة معان عدة استعملها القرآن الكريم ووردت في الشعر، وإذا ما قرأنا القرآن الكريم وتفحصنا المعاني التي استعملها لهذه اللفظة وجدنا أن القرآن الكريم استعمل هذه اللفظة بعدة معان لم يرد معظمها في الشعر، ومن تلك المعاني:

ـ العقيدة أيًّا كانت تلك العقيدة، وقد ورد هذا في عدة آيات منها: قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾(137)، أي بمعنى من يعتنق عقيدة غير عقيدة الإسلام فلن تكون مقبولة، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿1﴾ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿2﴾ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿3﴾ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ﴿4﴾ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿5﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾(138) أي لكم عقيدتكم ولي عقيدتي، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِىٓ أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُۥٓ إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ﴾(139) أي أن يغير لكم عقيدتكم ودينكم.

ـ العقيدة والملة الإسلامية: وقد وردت كلمة الدين بهذا المعنى في القرآن الكريم كثيراً، بحيث كان ورودها بهذا المعنى أكثر من غيره من المعاني، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾(140)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى شَكٍّ مِّن دِينِى فَلَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِنْ أَعْبُدُ ٱللَّهَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُمْ﴾(141)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾(142).

(137) سورة آل عمران، الآية: 84.
(138) سورة الكافرون، الآيات: 1 ـ 6.
(139) سورة غافر، الآية: 26.
(140) سورة آل عمران، الآية: 19.
(141) سورة يونس، الآية: 104.
(142) سورة الأنعام، الآية: 161.

ـ الجزاء والحساب: وذلك في قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾(143)، أي مالك اليوم الذي يحاسب فيه كل إنسان ويجازى على كل ما عمل في الدنيا من أعمال، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ يَٰوَيۡلَنَا هَٰذَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ﴾(144)، أي هذا يوم الحساب والجزاء، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٞ ۝ وَإِنَّ ٱلدِّينَ لَوَٰقِعٞ﴾(145)، أي أن الحساب والجزاء الذي توعدون واقع.

ـ الحكم والطاعة والسلطان: وقد ورد لفظ الدين بهذا المعنى في قوله تعالى في قصة يوسف عليه السلام: ﴿مَا كَانَ لِيَأۡخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلۡمَلِكِ﴾(146)، أي ما كان ليوسف أي يأخذ أخاه في حكم الملك وسلطانه وطاعته، ويعني بذلك الخضوع للملك، قال عمرو بن كلثوم:

وأيام لنا غر طوال　　عصينا الملك فيها أن ندينا(147)

أي أن نطيع ونخضع، وبهذا المعنى جاء قول بشر بن عمرو بن مرثد:

حاربن فيها معدا واعتصمن بها　　إذ أصبح الدين ديناً غير موثوق(148)

أي أصبحت الطاعة غير مضمونة وغير كاملة، وقول زهير بن أبي سلمى:

لئن حللت بجو في بني أسد　　في دين عمرو وحالت بيننا فدك(149)

القيامة: وقد وردت كلمة الدين بمعنى القيامة في القرآن الكريم في عدة آيات، منها قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيۡكَ ٱللَّعۡنَةَ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾(150)، أي إلى يوم القيامة، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِيٓ أَطۡمَعُ أَن يَغۡفِرَ لِي خَطِيٓـَٔتِي يَوۡمَ ٱلدِّينِ﴾(151)،

(143) سورة الفاتحة، الآية: 3.
(144) سورة الصافات، الآية: 20.
(145) سورة الذاريات، الآيتان: 5 و6.
(146) سورة يوسف، الآية: 76.
(147) الديوان: 27.
(148) المفضليات: 275.
(149) الديوان: 183.
(150) سورة الحجر، الآية: 35.
(151) سورة، الشعراء، الآية: 82.

أي يغفر لي ذنبي يوم القيامة، كذلك قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ﴾[152]، أي متى يوم القيامة.

ـ شرع الله وحكمه: من ذلك قوله تعالى في عقاب الزاني والزانية: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾[153]، أي في شرع الله وحكمه.

ـ الخضوع والذل والعبودية: قال ابن الأنباري وهو يعدد معاني كلمة الدين: «وفي الدين وجه سادس هو الذل والعبودية[154]»، وقد استشهد على ذلك بالحديث الشريف: «الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت»[155]، أي أذل نفسه للحق وأوامر الدين ونواهيه، وأخضعها لذلك، قال الأزهري: «الدين ذل»[156]، وقال الأعشى:

هو دان الرباب إذ كرهوا الديـ ـن دراكاً لغزوة وصيال
ثم دانت بعد الرباب وكانت كعذاب عقوبة الأقوال[157]

وقال الجوهري معلقاً على قول الأعشى: «قال: هو دان الرباب يعني أذلها وقهرها، ثم قال: دانت بعد الرباب أي ذلت له وأطاعته»[158]، وقال القطامي:

رمت المقاتل من فؤادي بعدما كانت نوار تدينك الأديانا[159]

قال ابن الأنباري معلقاً على هذا البيت: «أي تستعبدك بحبها»[160]، وقال عمرو بن كلثوم:

(152) سورة الذاريات، الآية: 12.
(153) سورة النور، الآية: 2.
(154) شرح المعلقات: 29.
(155) سنن ابن ماجة حديث رقم 4260 ـ 5/ 647.
(156) تهذيب اللغة، مادة دين: 14/ 182.
(157) الديوان: 61 هذان البيتان ليسا متتاليين إذ يوجد ثلاثة أبيات بينهما.
(158) الصحاح: 5/ 545.
(159) شرح المعلقات: 29.
(160) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

ورثنا مجد علقمة بن سيف أباح لنا حصون المجد دينا[161]

ديناً: أي خاضعاً ذليلاً.

ـ العادة والحال: قال ابن الأنباري: «الدين: الحال والعادة والدأب»[162]، وقد ورد بهذا المعنى في قول كثير:

وما سلوتي إلا اندمال وما أرى سنا البرق إلا عاود النفس دينها[163]

أي عاود النفس حالها وعادتها وديدنها، ومنه قول المثقب العبدي:

تقول إذا درأت لها وضيني أهذا دينه أبداً وديني

أكل الدهر حل وارتحال أما يبقي علي ولا يقيني[164]

وقول امرئ القيس في رواية الديوان:

كدينك من أم الحويرث قبلها وجارتها أم الرباب بمأسل[165]

أي كعادتك وحالتك ودأبك، وروي عن النضر بن شميل أنه قال: «سألت أعرابياً عن شيء فقال: لو لقيتني على دين غير هذه لأخبرتك»[166]، أي على حال غير هذه الحال، والدينة لغة في الدين قال الصاغاني: «الدينة العادة، والدينة الطاعة لغة في الدين بالمعنيين»[167]، وقال الشاعر:

ألا يا عناد القلب من أم عامر ودينتة من حب من لا يجاور[168]

ومنه الديان، وهو من أسماء الله تعالى، وإن لم يكن من أسمائه التي

(161) الديوان: 33.

(162) شرح المعلقات: 28.

(163) نسب كراع النمل هذا البيت لكثير (المنجد: 202) ولم أجده في الديوان.

(164) المنجد: 202.

(165) الديوان: 9.

(166) المنجد: 203.

(167) الشوارد في اللغة: 215.

(168) نسب ابن منظور هذا البيت لأبي ذؤيب (لسان العرب: 17/ 27)، والصحيح نسبته لأبي شهاب المازني من هذيل. شرح أشعار الهذليين: 2/ 694.

أوردها الرواة في الحديث الشريف[169]، ومن معانيه «القاضي والحاكم والمجازي بالخير والشر، والحاسب والقهار»[170]، قال ذو الأصبع العدواني:

لاه ابن عمك لا أفضلت في حسب عني ولا أنت دياني فتخزوني[171]

أي فلا أنت مالك أمري فتسوسني وتحكمني، وقد قال الصاغاني: «سئل بعض السلف عن علي رضي الله عنه قال: كان ديان هذه الأمة بعد نبيها أي كان قاضيها وحاكمها»[172]، وقال أعشى بني مازن وهو المسمى بالأعشى الحرمازي مخاطباً رسول الله ﷺ حين وفد عليه:

يا سيد الناس وديان العرب إليك أشكو ذربة من الذرب

خرجت أبغيها الطعام في رجب فخلفتني بنزاع وهرب

أخلفت العهد ولطت بالذنب وهن شر غالب لمن غلب[173]

ويعني بديان العرب: قاضيها وحاكمها وسيدها. وقد عزا ابن الأعرابي هذه الأبيات للأعور بن قراد بن سفيان من بني الحرماز[174].

ـ الأم:

لهذه اللفظة معان متعددة في اللغة العربية استعملها القرآن الكريم والشعر العربي، بعضها على الحقيقة، وبعضها على المجاز منها:

ـ الأصل: تعني كلمة أم في كلام العرب الأصل، قال الأزهري: «الأم في كلام العرب أصل كل شيء»[175]، وهي أيضاً تطلق على الوالدة، قال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ أَنِ ٱشْكُرْ

(169) سنن ابن ماجة حديث رقم 3161، 5/ 377.
(170) المعجم الوسيط، مادة دان: 1/ 307.
(171) سمط اللآلي: 1/ 289.
(172) الذيل والتكملة والصلة: 6/ 234.
(173) المؤتلف والمختلف: 14.
(174) لسان العرب، مادة ذرب: 1/ 372.
(175) تهذيب اللغة، مادة أمه: 6/ 475.

لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ ٱلْمَصِيرُ﴾(176)، وقال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾(177)، فحقيقة «الأم الأنثى التي تلد الطفل فيرجع الولد إليها ويلازمها، وشاعت استعارة الأم للأصل والمرجع حتى صار حقيقة»(178)، فأم الولد هي التي أنجبته يستوي في ذلك العاقل وغير العاقل، وتستعمل مجازاً في تسمية مكة بأم القرى «لأنها أول بيت وضع للناس»(179)، وقيل في سبب تسميتها بأم القرى «لأنها أقدم القرى وأشهرها، وما تقرت القرى في بلاد العرب إلا بعدها فسماها العرب أم القرى»(180)، قال الزمخشري:

فمن يلقي في بعض القريات رحله   فأم القرى ملقى رحالي ومنتابي(181)

وتجمع الأم في العاقل على أمهات، وفي غير العاقل على أمات(182)، قال الشاعر(183):

إذا الأمهات قبحن الوجوه   فرجت الظلام بأماتكا(184)

هذا في جمع أمة على أمهات للعاقل، وفي جمعها أمات لغير العاقل قال الشاعر(185):

لقد آليت أغدر في جداع   وإن منيت أمات الرباع(186)

---

(176) سورة لقمان، الآية: 14.
(177) سورة القصص، الآية: 6.
(178) التحرير والتنوير: 7/ 372.
(179) الكشاف: 2/ 371.
(180) التحرير والتنوير: 7/ 372.
(181) الكشاف: 2/ 271.
(182) انظر: الصحاح، مادة أمم: 5/ 170.
(183) الشاعر مجهول.
(184) الصحاح: 5/ 169.
(185) الشاعر مجهول.
(186) تهذيب اللغة: 6/ 475.

وكما يطلق لفظ الأم على الإنسان والحيوان يطلق أيضاً على أصل النبات، أي أمه قال الزبيدي: «والأم بالضم يكون للحيوان الناطق، وللموات النامي، كأم النخلة والشجرة والموزة، وما أشبه ذلك»[187]، واستشهد على ذلك بقول ابن الأصمعي: «أنا كالموزة التي إنما صلاحها بموت أمها»[188]، ولذلك يسمى شجر الموز قاتل أبيه.

قال البغدادي في بيان معنى كلمة (أم) عند شرحه للبيت:

فإنك لا يضرك بعد عام أظبي كان أمك أم حمار[189]

وهو الشاهد الرابع والعشرون في خزانته: «إن أم هنا معناه الأصل، وهذا معنى شائع لا ينبغي العدول عنه، فإن الأم في اللغة طلق على أصل كل شيء سواء كان في الحيوان أو في غيره»[190].

ومن معاني كلمة الأم قول الشافعي الذي أورده الصاغاني في قوله: «قال الشافعي، رحمه الله، العرب تقول للرجل يلي طعام القوم وخدمتهم: هو أمهم»[191]، بمعنى الذي يقوم بخدمة القوم وإطعامهم.

ومن الاستعمالات لكلمة الأم قولهم: «أم الطريق: الضبع»[192] وقد ورد هذا المعنى في قول كثير:

فغادرن عسب الوالقي وناصح تخض به أم الطريق عيالها[193]

قال ابن الأثير في أم الطريق: «وهي كنية الضبع أيضاً، وأم طريق (بلا

(187) التكملة والذيل والصلة (الزبيدي)، 6/ 348.

(188) المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

(189) هذا الشاهد لثروان بن فارة بن يغوث العامري ـ الخزانة: 7/ 92.

(190) الخزانة: 7/ 194.

(191) التكملة والذيل والصلة (الزبيدي): 5/ 272.

(192) المصدر نفسه: 5/ 348.

(193) الديوان: 228.

ألف ولام): النعامة»[194]، وتكنى بأم عامر، قال ابن الأثير: «أم عامر: هي الضبع، وهي أشهر كناها»[195]، وفي الكنى بأم أورد الزبيدي كثيراً منها[196].

الأمة:

ومن مشتقات أم: أمة، وقد وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم بعدة معان منها:

ـ الجماعة أو العصبة: من ذلك ما ورد في قوله تعالى على لسان إبراهيم وابنه إسماعيل عليهما السلام: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾[197]، قال عاشور: «والأمة اسم مشترك يطلق على معان كثيرة والمراد هنا الجماعة العظيمة التي يجمعها جامع»[198]، وقال أبو حيان في معنى كلمة أمة: «والمراد هنا: الجماعة أو الجيل»[199]، ومن ورودها بمعنى الجماعة قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾[200]، أي أن تكون منكم جماعة تنهض بمهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا﴾[201]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ﴾[202] أي وجد جماعة من الناس.

ـ الملة والدين: وقد ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ

---

(194) المرصع في الآباء والأمهات: 188.
(195) المصدر نفسه: 199.
(196) التكملة والذيل والصلة (الزبيدي): 6/ 348، وانظر: المرصع في الآباء والأمهات.
(197) سورة البقرة، الآية: 128.
(198) التحرير والتنوير: 1/ 721.
(199) البحر المحيط: 1/ 621.
(200) سورة آل عمران، الآية: 104.
(201) سورة الأعراف، الآية: 38.
(202) سورة القصص، الآية: 23.

﴿ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾[203]، قال الزمخشري: «متفقين على دين»[204] وقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾[205]، قال مجاهد وقطرب: «على دين وعلى ملة»[206] وغير ذلك من الآيات، قال أبو العميثل: «والأمة الدين»[207]، وقد أورد قول النابغة شاهداً لذلك:

حلفت فلم أترك لنفسك ريبة وهل يأتمن ذو أمة وهو طائع[208]

ذو أمة أي: ذو ملة ودين وعقيدة.

ـ الوقت الحين أو الفترة من الزمن: من ذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ ٱلْعَذَابَ إِلَىٰٓ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُۥٓ﴾[209]، فالأمة هنا بمعنى زمن ومدة محدودة، قال القرطبي في تفسير الأمة في هذه الآية: «إلى أجل معدود، وحين محدود، والأمة: الحين والزمان»[210] وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِى نَجَا مِنْهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ﴾[211]، قال أبو حيان في معنى أمة في الآية: «بعد أمة أي: مدة طويلة»[212].

ـ القوم: وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِّيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾[213]، قال القرطبي: «والأمة القوم المجتمعون على مذهب واحد»[214]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ﴾[215].

---

(203) سورة البقرة، الآية: 213.

(204) الكشاف: 1/ 421.

(205) سورة الزخرف، الآية: 22.

(206) الجامع لأحكام القرآن: 15/ 73.

(207) المأثور من اللغة: 107.

(208) الديوان: 125.

(209) سورة هود، الآية: 8.

(210) الجامع لأحكام القرآن: 9/ 13.

(211) سورة يوسف، الآية: 45.

(212) البحر المحيط: 6/ 284.

(213) سورة الحج، الآية: 34.

(214) الجامع لأحكام القرآن: 12/ 63.

(215) سورة النحل، الآية: 36.

ـ الشخص المتميز في دينه وصلاحه، أو المعلم: جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾[216]، وهذا ما فسر به الفراء معنى كلمة أمة في هذه الآية حيث قال: «وقوله: أمة قانتاً: معلماً للخير»[217]، ومن معاني الأمة الشخص المتميز بدين أو عقيدة، قال البغدادي: «الأمة الشخص المنفرد بدين، أي يبعث واحداً يقوم مقام جماعة»[218]، وقد يفهم هذا المعنى من قول الرسول ﷺ عن قس بن ساعدة: «رحم الله قساً إني أرجو أن يبعثه الله أمة وحده»[219]، ومن معانيها الرجل الصالح أو الجماعة الصالحة قال الصاغاني: «الأمة: الواحد الصالح والجماعة»[220]، ومن معانيها الإمام، ذكر أبو العميثل: والأمة الإمام الذي يؤتم به»[221]، وعلى هذا فسر «الأمة الواردة في الآية السابقة.

ـ الأمم الخالية وغيرها: في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[222]، أي من أمة من الأمم السابقة على الأمم التي بعث لها النبي ﷺ وهي الأمة الإسلامية وقوله تعالى: ﴿كُلَّ مَا جَآءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا﴾[223].

ـ قوم النبي محمد ﷺ أو أمته: وذلك في قوله تعالى مخاطباً أمة المسلمين: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[224]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[225]، فمن الواضح أن الخطاب هنا موجه لأمة الرسول ﷺ.

---

(216) سورة النحل، الآية: 120.

(217) معاني القرآن (الفراء): 2/ 114.

(218) الخزانة: 2/ 83.

(219) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(220) الأضداد: 80.

(221) المأثور من اللغة: 107.

(222) سورة فاطر، الآية: 24.

(223) سورة المؤمنون، الآية: 44.

(224) سورة آل عمران، الآية: 110.

(225) سورة البقرة، الآية: 143.

ـ جنس أو خلق: في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾[226]، أي خلقاً مثلكم، وقد فسرها الأخفش بمعنى جماعة بقوله: «يريد جماعة»[227]، ويطلق لفظ أمة على كل جنس من أجناس الحيوان، قال الجوهري في هذا: «وكل جنس من الحيوان أمة»[228]، وأورد قول الرسول ﷺ: «**لولا أن يكون الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها**»[229].

ـ ومن معاني الأمة القامة والوجه، قال ابن منظور: «والأمة القامة والوجه»[230]، واستشهد على هذا المعنى ببيت الأعشى:

وإن مــعـــاويـــة الأكـــرمـــيـــن بـيـض الـوجـوه طـوال الأمـم[231]

والإمة بكسر الهمزة والأُمة بضمها بمعنى، قال ابن منظور: «والإمة لغة في الأمة وهي الطريقة والدين، والإمة النعمة»[232].

نخلص فنقول بأن القرآن الكريم والشعر العربي كل منهما استعمل لغة العرب نفسها التي كانوا يتكلمون بها، ويعبرون بها عما يدور في خواطرهم وأفكارهم، وهي اللغة التي صاغوا بها أشعارهم، وحيث إن العرب أعطوا لمفردات اللغة العربية كثيراً من المعاني نجد أن الشعر قد استعمل بعضاً من هذه المعاني، وإذا تصفحنا القرآن الكريم نجده وإن لم يستعمل كل مفردات اللغة العربية إلا أنه استعمل كثيراً منها، كما استعمل بعضها بمعان لم تكن مألوفة عند العرب، مثل استعماله لبعض الألفاظ التي تخص العقيدة، والتي تخص الغيب،

(226) سورة الأنعام، الآية: 38.
(227) معاني القرآن (الأخفش): 2/ 274.
(228) الصحاح: 5/ 171.
(229) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.
(230) لسان العرب، مادة أمم: 14/ 293.
(231) الديوان: 91، ورواية البيت في الديوان:
فــإن مــعــاويــة الأكــرمــيــن عــظـام الـقـبـاب طـوال الأمـم
(232) لسان العرب، مادة أمم: 14/ 289.

ولم يكن العرب قبل الإسلام يستعملونها بهذه المعاني، كما أعطى معان جديدة لبعض المفردات، وبذلك أثرى اللغة العربية بمفردات جديدة وبمعان لم تكن مستعملة قبل نزول القرآن الكريم، وعلى هذا فإن القرآن الكريم والشعر العربي تتمثل فيهما اللغة العربية بكل أساليبها ومفرداتها وتعبيراتها، ويعتبران الوعاء الحافظ لهذه اللغة ومفرداتها.

* * *

المصادر والمراجع

1 ـ **القرآن الكريم**، برواية قالون.

2 ـ **الأجناس في كلام العرب**، أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق د. عبد المجيد دياب، دار الفضيلة، القاهرة، 1997م.

3 ـ **الأضداد في كلام العرب**، أبو الطيب اللغوي، تحقيق د. عزة حسين، دمشق، 1963م.

4 ـ **الأمالي**، أبو علي القالي، دار الفكر، بيروت.

5 ـ **البحر المحيط**، أبو حيان الأندلسي، طبع بعناية الشيخ عرفان العشا حسونة، دار الفكر، بيروت.

6 ـ **البيان والتبيين**، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الرشاد الحديثة، بيروت.

7 ـ **التحرير والتنوير**، محمد الطاهر ابن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس.

8 ـ **التعريفات**، علي الجرجاني، ضبطه وفهرسه محمد عبد الحكيم القاضي، ط1، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، القاهرة، بيروت، 1991م.

9 ـ **التكملة والذيل والصلة**، الزبيدي، تحقيق مصطفى حجازي، ط1، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1986م.

10 ـ **التكملة والذيل والصلة**، الصغاني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب، القاهرة، 1973م.

11 ـ **تهذيب اللغة**، الأزهري، تحقيق عبد السلام هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

12 ـ **الجامع لأحكام القرآن**، القرطبي، راجعه وضبطه وخرج أحاديث د. محمد إبراهيم الحفناوي، د. محمود حامد عاشور، ط2، دار الحديث، القاهرة، 1996م.

13 ـ **جمهرة اللغة**، ابن دريد، تحقيق د. رمزي بعلبكي، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.

14 ـ **خزانة الأدب**، البغدادي، تحقيق عبد السلام هارون، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1986م.

15 ـ **ديوان الأعشى**، شرح وتعليق د. محمد محمد حسين، ط7، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983م.

16 ـ **ديوان أمية بن أبي الصلت**، قدم له وعلق حواشيه سيف الدين الكاتب وأحمد عصام الكاتب، مكتبة الحياة، بيروت، 1980.

17 ـ **ديوان جرير**، تحقيق نعمان محمد طه، دار المعارف، القاهرة.

18 ـ **ديوان حسان بن ثابت**، ضبط وتصحيح عبد الرحمن البرقوقي، دار الأندلس، بيروت 1978م.

19 ـ **ديوان زهير بن أبي سلمى**، صنعة ثعلب، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964م.

20 ـ **ديوان الشماخ بن ضرار**، تحقيق صلاح الدين الهادي، دار المعارف، القاهرة، 1968م.

21 ـ **ديوان عمرو بن كلثوم**، إعداد طلال حرب، ط1، الدار العالمية، بيروت، 1993م.

22 ـ **ديوان لبيد بن ربيعة**، قدم له ووضع فهارسه د. حنا نصر الحتي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1993م.

23 ـ **ديوان النابغة**، شرح وتعليق د. نا نصر الحتي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1991م.

24 ـ **سنن الترمذي**، دار الفكر، بيروت، 1980م.

25 ـ **سنن ابن ماجة**، دار الجيل بيروت، 1998م.

26 ـ **سمط اللآلي في شرح أمالي القالي**، البكري، تحقيق د. عبد العزيز الميمني، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936م.

27 ـ **شرح المعلقات**، ابن الأنباري، تحقيق عبد السلام هارون، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1993م.

28 ـ **الشوارد في اللغة**، الحسن الغاني، تحقيق عدنان عبد الرحمن الدوري، المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1983م.

29 ـ **الصحاح**، الجوهري، تحقيق د. إميل بديع يعقوب ومحمد نبيل طريفي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.

30 ـ **العمدة**، ابن رشيق، تحقيق د. محمد قرقزان، ط1، دار المعرفة، بيروت، 1988م.

31 ـ **غريب القرآن وتفسيره**، أبو عبد الرحمن اليزيدي، تحقيق محمد سليم الحاج، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1985م.

32 ـ **كتاب الأضداد**، الصاغاني، تحقيق ودراسة د. محمد عبد القادر أحمد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1989م.

33 ـ **الكشاف**، الزمخشري، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي معوض، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 1998م.

34 ـ **الكليات**، أبو البقاء الكفوي، تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري، ط2، وزارة الثقافة والإرشاد، دمشق 1983م.

35 ـ **لسان العرب**، ابن منظور، طبعة مصورة عن طبعة بولاق، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

36 ـ **المأثور من اللغة**، أبو العميثل الأعرابي، تحقيق د. محمد عبد القادر أحمد، ط1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1988م.

37 ـ **المؤتلف والمختلف**، الآمدي، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1961م.

38 ـ **مبادئ اللغة**، الخطيب الإسكافي، تحقيق د. عبد المجيد دياب، دار الفضيلة، القاهرة، 1999م.

39 ـ **المحكم والمحيط الأعظم**، ابن سيدة، تحقيق مصطفى السقا، ود. حسين نصار، ط1، معهد المخطوطات، جامعة الدول العربية، القاهرة، 1958م.

40 ـ **المرصع في الآباء والأمهات**، ابن الأثير، تحقيق د. إبراهيم السامرائي، ط1، دار الجيل، بيروت، دار عمار، عمان 1991م.

41 ـ **معاني القرآن**، الأخفش، تحقيق د. فائز فارس، ط2، 1981م.

42 ـ **معاني القرآن**، الفراء، ط2، عالم الكتب، بيروت، 1980م.

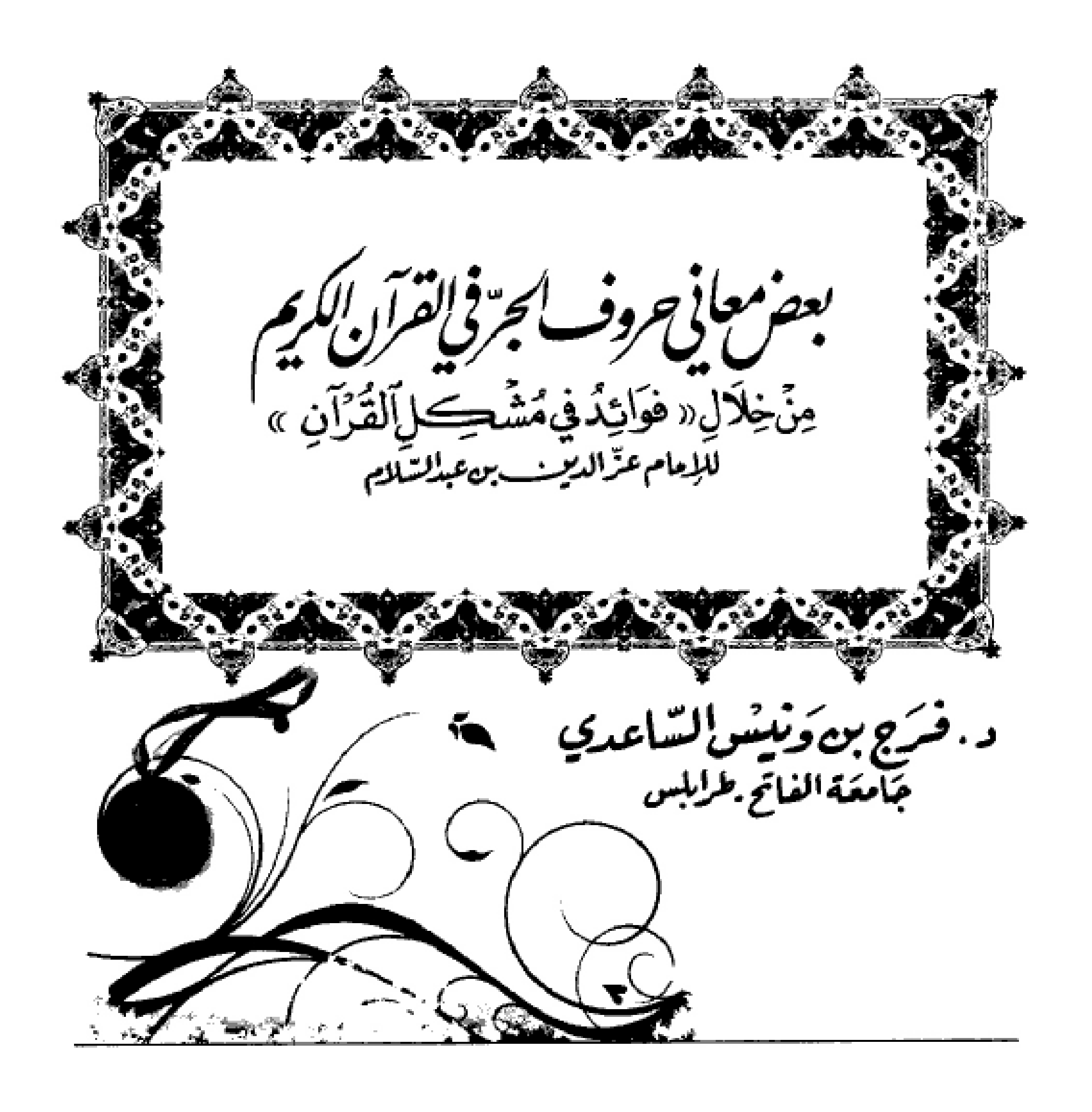
43 ـ **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية، أخرجه إبراهيم مصطفى وآخرون، 1960م.

44 ـ **مفاتيح الغيب**، الفخر الرازي، تقديم خليل محيي الدين الميس، دار الفكر، بيروت.

45 ـ **المفضليات**، المفضل الضبي، تحقيق أحمد شاكر وعبد السام هارون، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1963م.

46 ـ **الملاحن**، ابن دريد، تحقيق د. عبد الإله نبهان، ط1، مكتبة لبنان، بيروت، 1996م.

47 ـ **المنجد**، أبو الحسن علي الهاني كراع النمل، تحقيق د. أحمد مختار عمر ود. ضاحي عبد الباقي، ط2، عالم الكتب، القاهرة، 1988م.



من الحقائق الثابتة أن حروف المعاني هي باب دقيق من أبواب العربية وسرّ من أسرارها العجيبة، ولها من القيمة الدلالية ما يجعلها قمينة بالاستثمار في دراسة مختلف العلوم الإسلامية، وسائلها ومقاصدها.

من أجل ذلك احتفل علماؤنا بفضّ أبكار معانيها وتجلية ما تحدثه من آثار دلالية؛ لأنهم أيقنوا من خلال استقرائهم كلامَ العرب أنّ لهذه الحروف وظيفيةً لا تقلّ عن مرتبة الاسم والفعْل، فكلّ حرف قد وضع

لمعْنًى أو معانٍ، بيد أنّ «معاني الحروف غير مسْتقلّة»[1].

وقد حظيت هذه الحروف كلها ـ بلْهَ حروفَ الجرّ ـ بنصيب موْفور من الدراسة في كتب علوم القرآن التي دبّجها المتقدمون من حُذّاق علماءِ الأمّة؛ لأنّ البحث فيها «يحتاج إليه المفسّر لاختلاف مدلولها؛ لأنه ليس في القرآن حرف إلاّ وله معنى، وجميع ما قيل فيه زائد ففائدته التوكيد»[2].

بل إن معاني الحرف الواحد تختلف بحسب تنوع الأساليب؛ إذ «الباء» في قولك: «أخذ برأسه» غير «الباء» في قولك: «أخذه بذنبه» وهذا من المعلومات الضرورية عند من مارس كلام العرب.

ومن بين هؤلاء السّادة الجلّة الذين ركضوا في هذا الميْدان الإمام عز الدين بن عبد السلام كما يلوح من خلال كتابه المذكور الذي صغر حجْمه وغزُرَ علْمه.

ولمّا كانت الحروف التي سَبَحَ في غِمار بحثها متنوّعة، وكان تناوله إيّاها متمثّلاً في قبساتٍ مضيئَة وشذرات متناثرة في طيات هذا الكتاب وقع اختياري على «حروف الجرّ».

فَطفِقْتُ أجُوس خلال صفحاته جامعاً ما تناثر حوْل هذه الحروف من كلام المؤلّف، وجالباً ما أراهُ مناسباً من كلام غيْره، ومضيفاً إلى ذلك ما فتح الله به من فهْم أوْ عنَّ لي من اختيار أوْ ترجيح.

«الباء»:

1 ـ الاسْتعانة[3]:

ذكر الإمام عز الدين أن الاسْتعانة من معاني الباء، وهي في البسملة

(1) منهاج الأصول للكرباسي جـ 1: 37، وأصول الفقه للمظفّر: 14.
(2) البرهان جـ 4: 175، 409، والبحر جـ 1: 459.
(3) فوائد في مشكل القرآن: 36، 37، 38، 186.

متعلقة عند البصْريين باسْم تقديره: ابتدائي، وعند الكوفيين متعلقة بفعْل تقديره: ابتدأْتُ، وعلى القول بأنها للملابسة من أجل التبرك فهي لا توجب للقراءة صفة كمالٍ وشرفٍ، بلْ ذلك عائد إلى القارئ؛ لأن القرآن أشرف من البسْملة، وكيف يبارك بالمشروف على الشريف[4].

ويفهم من كلامه الأخير مخالفته للزمخشري القائل بأن الباء في البسْملة للمصاحبة والملابسة لزيادة التبرك بملابسة جميع أجزاء الفعل لاسْمه تعالى[5].

والظاهر أنه لا تناقض بين القولين؛ لأن الاستعانة تشتمل على التبرّك الحاصل من الملابسة على قول الزمخشري، ومن المعلوم أنّ كوْن «الباء» في البسْملة للاستعانة هو أشهر الوجهين[6].

وكذلك جعل الإمام عز الدين «الباء» للاسْتعانة في قوله تعالى: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾[7] لأنّ الحمْد هنا لتعْيين سلْب صفات النقص؛ لأن من سلَب شيئاً فقد أثبت ضده، وأضداد صفات النقص صفات الكمال؛ فالباء هنا مثل الباء في قولك: كتبْتُ بالقلم[8].

ونقل ابن هشام أنّ «الباء» هنا صالحة للاسْتعانة وللمصاحبة[9].

أمّا الإمام ابن عاشور فذكر أن «الباء» هنا للمصاحبة جمْعاً بين تعْظيم الله بالتنزيه عن النقائص، وبين الثناء عليه بأوْصاف الكمال[10].

والراجح عندي ما ذكره الإمام ابن عاشور؛ لأنّ المعْنى: نزِّه ربك تنزيهاً مصحوباً بالحمد والثناء.

---

(4) انظر: المصدر نفسه: 36، 37، 38، بتصرف.

(5) انظر الكشاف للزمخشري جـ 1: 32 بتصرف.

(6) انظر: الجنى الداني: 38، والبرهان جـ 4: 256.

(7) سورة طه، الآية: 130.

(8) انظر: فوائد في مشكل القرآن: 186.

(9) انظر: مغني اللبيب جـ 1: 233.

(10) انظر تفسير التحرير والتنوير جـ 27: 85، وكذلك جعل الباء للمصاحبة في تفسير سورة النصر جـ 30: 593.

2 ـ التعليل[11]:

وقد جعل ابن عبد السلام من هذا الباب قوله تعالى: ﴿بِأَنَّ ٱللَّهَ يُولِجُ ٱلَّيۡلَ فِي ٱلنَّهَارِ﴾[12] لأنه تعْليل لما تقدم، وأكثر النّحْويين على أن «باء» التعْليل هي «باء» السّببيّة، وأما تفريق ابن مالك بينهما فهو غير دقيق[13]؛ إذ «السبب والتعْليل واحد»[14].

3 ـ العوض[15]:

ذكر الإمام عزّ الدين هذا المعْنى حين تكلّم عن قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ﴾[16] وقال: «قد جعل «الهدى» هو الثمن لدخول الباء عليه، وهي لا تدخل إلاّ على الثمن، فكأنه يقول: جعلوا المقصود الأهمّ الذي هو الهُدى وسيلة لأخذ الضلالة، بخلاف ما لوْ قال: اسْتبدلوا؛ لأنّ الاسْتبدال يشعر بالأعْلى من الأدنى من المتقابلين»[17].

ويفهم من قوله: «بخلاف ما لو قال: اسْتبدلوا. . .» أنه يرى فرْقاً بين العوض والبدل، والظاهر أن بيْن العوض والبدل والمقابلة تقارباً، وهذا هو المفهوم من كلام ابن جابر الأندلسي[18]، ولكن التعبير بالعوضِ أحسن.

4 ـ زائدة[19]:

ذكر ابن عبد السلام أنّ «الباء» زائدة في قوله تعالى: ﴿كَفَىٰ بِنَفۡسِكَ ٱلۡيَوۡمَ

(11) فوائد في مشكل القرآن: 193.
(12) سورة الحج، الآية: 61.
(13) شرح التسهيل لابن مالك جـ 3: 150، والجنى الداني: 39، 40.
(14) ارتشاف الضرب جـ 4: 1696.
(15) فوائد في مشكل القرآن: 78، 79.
(16) سورة البقرة، الآية: 15.
(17) فوائد في مشكل القرآن: 78.
(18) شرح ألفية ابن مالك لابن جابر الأندلسي جـ 3: 42.
(19) فوائد في مشكل القرآن: 161، 162.

﴿عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾[20] وافترض سؤالاً «وهو أنّ «كفى» يتعدى إلى مفعولين، تقول كفيت زيداً، فما تقدير المفعولين ها هنا؟ والجواب: أنّه كان أصْل الكلام: كفتْك نفسك محاسبة غيْرها، فهذان مفعولان، فزيدت الباء للتأكيد كـ﴿كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾[21] وحذف المفعول الأول لأنه معلوم، والثاني لدلالة التمييز»[22].

والتأكيد الذي زيدت «الباء» له هو «تأكيد الاتصال، أيْ تأكيد ارتباط الفعْل بالفاعل؛ لأن الفعْل يطلب فاعله طلباً لا بدّ منه، والباء توصّل الأوّل إلى الثاني، فكأنّ الفعْل يصل إلى الفاعل، وزادةُ الباء اتصالاً»[23] وهذا هو المقصود من قول شيوخنا في مثل هذه المواضع: «الباء صلة».

ومن القواعد المقرّرة: أنه «لا زائد في القرآن، ولا يجوز أن يقال: فيه زائد إلاّ بتأويل، وجميع ما قيل فيه زائد ففائدته التوكيد؛ لأنه ليس في القرآن حرف إلا وله معنى»[24].

وقال الشريف ابن الشّجري: «إنّما زيدت الباء في نحو «كفى بالله» حمْلاً على معْناه؛ إذْ كان بمعنى اكتفِ بالله، ونظيره قولهم: حسْبك بزيدٍ، زادوا الباءَ في خبر «حسْبُك» لمّا دخله معْنى اكتفِ»[25].

وذكر الزركشي أن «الباء» في ﴿كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾[26] ليست زائدة، وإلاّ لَلَحق الفعْلَ قَبْلها علامةُ التأنيث؛ لأنه للنفْس، وهو ممّا يغْلب تأنيثه[27].

وهذا اللزوم الذي اعْترض به غيْر مقبول عندي.

---

(20) سورة الإسراء، الآية: 14.
(21) سورة الرعد، الآية: 43.
(22) فوائد في مشكل القرآن: 161، 162.
(23) أمالي ابن الشجري جـ 1: 310، والبرهان جـ 4: 252.
(24) البحر المحيط للزركشي جـ 1: 459، 460 باختصار، والبرهان جـ 4: 409.
(25) أمالي ابن الشجري جـ 3: 222.
(26) سورة الإسراء، الآية: 14.
(27) انظر: البرهان للزركشي جـ 4: 254.

5 ـ الظرفية المجازية التي بمعنى التمكن وقوة التصرف[28]:

وقد جعل من هذا الباب قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾[29] و«الباء» في هذه الآية مثل «الباء» التي في قوله تعالى: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾[30] وقوله سبحانه: ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[31] وقوله عز وجلّ: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾[32].

فالباء في الآيات السابقة للظرفية المجازية المراد بها قوّة التصرف. وقد جنح المؤلف إلى ترجيح مذهب مالك في قوله: «إنّ الذي بيده عقدة النكاح هو الوليّ»[33] من ثلاثة أوجه أحْسنها: (أنّ الذي بيده عقدة النكاح بعْد الطلاق لو جُعِلَ الزوْج لكان من باب تسْمية الشيء بما كان عليه، وهو مجاز، ولو جُعِلَ الوليّ لكان حقيقة؛ لأنه له سُلْطة العَقْد، والحقيقة أوْلى»[34] والمسْألة مفصَّلة في كتب الفقه.

واعْلمْ أنّ جمهور النّحاة يجعلون «الباء» للإلْصاق أو التعْدية لا غير، ويردّون جميع معانيها الأُخَرَ إليهما[35]، بل جعل بعْضهم تلك المعاني متفرعةً عن الإلصاق وحْده وراجعة إليه[36]، وحسْبك قوْل سيبويه: « باء الجرّ إنما هي للإلْزاق والاختلاط، فما اتّسع من هذا في الكلام فهذا أصله»[37].

(28) فوائد في مشكل القرآن: 100.
(29) سورة البقرة، الآية: 237.
(30) سورة آل عمران، الآية: 26.
(31) سورة يس، الآية: 83.
(32) سورة الملك، الآية: 1.
(33) فوائد في مشكل القرآن: 100، وانظر: المحرَّر الوجيز جـ 2: 223، والبيان للعمراني جـ 9: 439، والذخيرة للقرافي جـ 4: 371، 372.
(34) فوائد في مشكل القرآن: 100.
(35) انظر الدرّ المصون للسّمين الحلبي جـ 1: 51 بتصرف.
(36) انظر: ارتشاف الضرب لأبي حيان جـ 2: 426، والْجَنَى الداني للمرادي: 646. .
(37) الكتاب لسيبويه جـ 4: 217 باختصار.

«على»:

1 ـ الاستقرار والتمكن[38]:

ذكر المؤلف هذا المعنى حين تكلم عن قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمۡۖ﴾[39] لأنّ الجسْم إذا علا شيئاً فقد تمكّن منه واسْتقر عليه[40].

ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾[41] إذ اسْتعملت «على» في جانب الحق؛ لأنّ صاحب الحق كأنه مسْتعْلٍ يرقب نظره كيف شاء ظاهرة له الأشياء[42].

2 ـ الاسْتعْلاء[43]:

وذلك نحو قوله تعالى: ﴿فَٱنصُرۡنَا عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾[44] والنصر هنا بمعْنى الغلبة، وأمّا في قوله تعالى: ﴿وَنَصَرۡنَٰهُ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآۚ﴾[45] فهو بمعْنى المنْع[46].

3 ـ الضرر[47]:

وقد جعل المؤلّف من هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَمَنۡ أَسَآءَ فَعَلَيۡهَاۗ﴾[48] ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ﴾[49].

---

(38) فوائد في مشكل القرآن: 70.
(39) سورة البقرة، الآية: 5.
(40) فوائد في مشكل القرآن: 70.
(41) سورة سبأ، الآية: 24.
(42) البرهان للزركشي جـ4: 175 بتصرف.
(43) فوائد في مشكل القرآن: 105.
(44) سورة البقرة، الآية: 286.
(45) سورة الأنبياء، الآية: 77.
(46) فوائد في مشكل القرآن: 105 بتصرف.
(47) المصدر نفسه: 229.
(48) سورة فصلت، الآية: 46.
(49) سورة البقرة، الآية: 286.

«عن»:

1 ـ تغدية الفعل[50]:

ذكر المؤلف هذا المعنى حين تكلّم عن قوله تعالى: ﴿تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا عَن نَّفْسِهِۦ﴾[51] وقوله سبحانه: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُواْ﴾[52].

ومن المعلوم أن المعْنى الأصْلي لـ«عن» هو المجاوزة، ولكن الفعل (راود) ضمّن معنى (صرف) لأن المراوِد (بكسر الواو) يصْرف المراوَد (بفتح الواو) عمّا عنده إلى ما عنده، و«صرف» يتعدى بـ«عن» فعدّي هذا بها، وجعل ابن عاشور «عن» هنا للمجاوزة[53]، وكذلك الفعل (يتقبل) لا يتعدى إلاّ بـ«من» نحو قوله تعالى: ﴿لَّن يُتَقَبَّلَ مِنكُمْ﴾[54] ولكنه في سورة الأحقاف ضمّن معنى «يؤخذ» وضمّن «أخذ» معنى «رضي» لأن من أخذ الشيء فقد رضيه، و«رضي» يتعدّى بـ«عن»[55].

ولكن الإمام ابن عاشور قال: «عُدِّيَ فعل «يتقبل» بحرف «عن» تغليباً لجانب المدْعوّ لهم وهُم الوالدين والذريّة، ففي الكلام اختصار كأنه قيل: أولئك يتقبل منهم ويتقبل عن والديهم وذرّيتهم. . .»[56].

أمّا الزرْكشي فجعل «عن» هنا بمعنى «مِن»[57]، وتوجيه ابن عاشور قريب من توجيه ابن عبد السلام.

---

(50) فوائد في مشكل القرآن: 142، 233.
(51) سورة يوسف، الآية: 30.
(52) سورة الأحقاف، الآية: 16.
(53) فوائد في مشكل القرآن: 142، وانظر: تفسير التحرير والتنوير جـ12: 250.
(54) سورة التوبة، الآية: 53.
(55) فوائد في مشكل القرآن: 233.
(56) تفسير التحرير والتنوير، جـ26: 35 بتصرف.
(57) البرهان للزركشي جـ4: 287.

ويجوز عندي استعمال «عن» في معنى الضرر، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَن نَّفْسِهِۦ﴾[58] فالمجاوزة هنا تتضمن معْنى الضرر.

«الكاف»:

1 ـ التشبيه:

ذكر الإمام عز الدين أن «الكاف» في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾[59] للتشبيه، واسْتشكل ذلك بأن قاعدة التشبيه أن يكون المشبه دون المشبه به، والظاهر «يقتضي أن يقال: أفمن لا يخلق كمن يخلق»[60].

وأجاب بأن هذا ورد إنكاراً عليهم في تشبيههم الأصنام بالله عز وجل[61].

وكذلك استشكل التشبيه في قوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ﴾[62] بأن الأصل في التشبيه أن يشبه الأدنى بالأعلى[63].

وأجاب بأن الكفار كانوا يقولون: «نحن نسود في الآخرة كما سدنا في الدنيا وتكونون أتباعاً لنا، فكما أعزنا الله في الدنيا يعزنا في الآخرة» فجاء الجواب على ما اعتقدوه من أنهم أعلى والمؤمنون أدنى[64].

وعلى كل حال فالغرض البلاغي في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ...﴾ هو تنزيه الخالق وعدم مساواته بالمخلوقات، وفي قوله سبحانه ﴿أَفَنَجْعَلُ...﴾ عدم مساواة المسلم بالكافر كما يوحي به الاستفهام الإنكاري الذي هو بمعنى النفي.

(58) سورة محمد، الآية: 38.
(59) سورة النحل، الآية: 17.
(60) فوائد في مشكل القرآن: 148.
(61) المصدر نفسه: 148.
(62) سورة القلم، الآية: 35.
(63) فوائد في مشكل القرآن: 245.
(64) المصدر نفسه: 245، 246.

«اللام»:

1 ـ التعليل:

وقد استشهد المؤلف لذلك بقوله تعالى: ﴿لِّنُحْـِۧيَ بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا﴾[65] منبّهاً إلى التفرقة الدقيقة بين لام التعليل ولام الصيرورة بأنّ لام التعليل تدخل على ما هو غرض لفاعل الفعْل ويكون مترتّباً على الفعْل، وليس في لام الصيْرورة إلا الترتيب فقط كما في قوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[66] وكما في قوله سبحانه: ﴿لِيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔوا۟ بِمَا عَمِلُوا۟﴾[67] لأنّ «اللام» في (ليكون) و(ليجزي) أفادت ترتيب ما بعدها على ما قبْلها؛ فكأنّ المخْبر في لام الصيرورة قال: فعلت هذا بعد هذا لا أنه غرض لي[68]، وعن أبي الحسن الأشعريّ: أن كلّ لامٍ نسبها الله إلى نفسه فهي للعاقبة والصيرورة دون التعْليل[69].

2 ـ النفع:

ذكر الإمام ابن عبد السلام أن اللام في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ﴾[70] تفيد النفع؛ لذلك اختصَّت نفقة الولد بأبيه دون أمّه، فاللام هنا مشعرة بالنفع الحاصل من الولد، وكذلك اللام في قوله تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ﴾[71] ولذلك يقال: شهد له[72]، ومن هذا الباب في قوله سبحانه: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾[73] واعلم أنّ التعْليل أعمّ من النفع.

(65) سورة الفرقان، الآية: 49.
(66) سورة القصص، الآية: 8.
(67) سورة النجم، الآية: 31.
(68) انظر فوائد في مشكل القرآن صفحة: 206، 207، 237، 238 بتصرف.
(69) انظر المصدر نفسه صفحة: 206، 207، والبرهان جـ 4: 346، والبحر جـ 2: 273 بتصرف.
(70) سورة البقرة، الآية: 233.
(71) سورة فصلت، الآية: 47.
(72) انظر: فوائد في مشكل القرآن ص100، بتصرف.
(73) سورة البقرة، الآيتان: 134 و286.

وأمّا اللام في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾[74] فهي لتعدية الفعل (أحسنتم) لأنّ نفس المحسن جعلَتْ كذات يحسن لها على طريقة التجريد[75].

«من»:

1 ـ تعْدية الفعْل إلى مفعولين[76]:

ذكر المؤلف أنّ سبب تعْدية الفعْل (نصر) بـ«من» في قوله تعالى: ﴿وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾[77] كوْنه بمعْنى المنْع[78] «وهو أبلغ من تعْديته بـ«على» لأنه يدلّ على نصْر قويّ تحصل به المنعة والحماية، فلا يناله العدوّ بشيء، وأمّا نصرَه عليْه فلا يدلّ إلاّ على المدافعة والمعونة»[79].

2 ـ التبعيض[80]:

ذكر ابن عبد السلام هذا المعْنى حين تكلم عن قوله تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ﴾[81] وافترض إشكالاً بناهُ على قول سيبويه بأنّ «من» لا تزاد في الموجَب[82] خلافاً للكوفيين والأخفش[83]، فالمغفور هو بعْض الذنوب مع أن الإسلام يجبّ ما قبْله[84].

وأجاب بأنّ إضافة الذنوب إليهم إنما تصْدق حقيقة فيما وقع؛ لأنّ ما لم يقع لا يكون ذنباً لهم، فإضافة ما لم يقع مجاز، وإذا كانت الإضافة تارة تكون

(74) سورة الإسراء، الآية: 7.
(75) تفسير التحرير والتنوير جـ 15: 34، 35 بتصرف.
(76) فوائد في مشكل القرآن: 105.
(77) سورة الأنبياء، الآية: 77.
(78) فوائد في مشكل القرآن: 105.
(79) تفسير التحرير والتنوير جـ 17: 113.
(80) فوائد في مشكل القرآن: 247.
(81) سورة نوح، الآية: 4.
(82) انظر: الكتاب لسيبويه جـ 2: 315، 316، وجـ 4: 225.
(83) انظر: معاني القرآن للأخفش جـ 1: 99، 254، وارتشاف الضرب جـ 4: 1723.
(84) فوائد في مشكل القرآن: 247 بتصرف.

حقيقة وتارة تكون مجازاً فسيبويه يجمع بيْن الحقيقة والمجاز في هذه الإضافة، وذلك جائز، ويقول: يغفر لكم البعْض الذي وقع، وفائدة ذلك عدم إطْماعهم في غفران المسْتقبل لمجرد الإسلام حتى يجتنبوا المنهيّات[85].

«إلى»:

1 ـ الغاية[86]:

قد افترض المؤلف إشكالاً عند كلامه عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾[87] وهو أنّ إتمام الشيء فعْل آخر أجْزائه، وحينئذ لا يتحقق مسمّى الإتمام إلاّ عند أوّل الليْل، فلا يتحقق معْنى «إلى» إذْ معْناها امْتداد المغيّا بعْد حصول حقيقته إلى محلّ الغاية الذي هو الليل، وها هنا لمْ يتحقق الامْتداد بعْد حصول المسمّى والليْل[88].

وأجاب بأنّ هذا أمْرٌ بإتْمام آداب الصيام؛ إذْ لا يكون تامّاً كاملاً إلاّ بكمال آدابه[89].

ومن المعلوم أنّ «الليل غير داخل في الصيام؛ لأنّه غير داخل في مخْدود النهار»[90].

ثمّ افترض المؤلّف إشكالاً حين تكلّم عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلۡبَيۡتِ ٱلۡعَتِيقِ﴾[91] وهو أنّ المغيّا ها هنا إن كان الذكاة فكيْف يغيّا بـ﴿إِلَى ٱلۡبَيۡتِ ٱلۡعَتِيقِ﴾[92].

---

(85) المصدر نفسه، 247 بتصرف.
(86) المصدر نفسه، 96، 192.
(87) سورة البقرة، الآية: 187.
(88) فوائد في مشكل القرآن: 96.
(89) المصدر نفسه: 96.
(90) الزاهر لأبي منصور الأزهري: 26.
(91) سورة الحج، الآية: 33.
(92) فوائد في مشكل القرآن: 192.

وأجاب بأنّ المعْنى: ثمّ محلّ ذكاتها إلى قرب البيت العتيق؛ لأنّ البيت وما قاربه لا يذكّى فيه[93].

ولكن «الشعائر هنا على عمومها، ولا وجه لتخصيصها بالبدن؛ فالبيت على هذا التأويل مراد بنفسه»[94].

«حتى»:

1 ـ الغاية[95]:

ذكر المؤلف هذا المعْنى حين تكلّم عن قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾[96] وافترض سؤالاً، وهو أنّ هذه الغاية ليْست مرادة، وقد خولف ظاهرها؛ فإنها لا تحلّ بمجرد نكاح الغيْر، بل حتّى يطلّقها وتُوفّى عدتها ويعْقد عليْها الأوّل[97].

وأجاب بأن الغاية باقية على وضعها ولم تخالف ظاهرها، وذلك أن التحريم قد يتعدد لتعدد أسبابه، وقد يتحدد لاتحاد أسبابه، والمطلقة ثلاثاً حرام من جهة أنها أجنبية ومن جهة أنها مطلقة ثلاثاً، فإذا نكحت غيره ارتفع التحريم الثابت باعتبار الطلاق، وبقي التحريم باعتبار كونها أجْنبية فقط، وإذا ارْتفعت إحْدى الحرمتين بعْد نكاح الغير وجب ثبوت الحل المناقض للحرمة المرتفعة، وإلاّ لارْتفع النقيضان، وثبوت الحلّ عقيب نكاح الغير هو مقتضى مفهوم هذه الآية؛ لأنّ مفهوم (فلا تحلّ له) أنها تحلّ له بعد الغاية، وقولنا: (تحلّ له) مطلق لا عموم له، وإذا كان مطْلقاً لا يقتضي ارتفاع أفراد الحرمة حتى يثبت

---

(93) المصدر نفسه: 192.

(94) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي جـ 12: 51، وفتح القدير للشوكاني جـ 3: 535 بتصرف.

(95) فوائد في مشكل القرآن: 98.

(96) سورة البقرة، الآية: 230.

(97) فوائد في مشكل القرآن: 98.

الحلّ من جميع الوجوه، بل يكفي ثبوت فرد من أفراد الحل ورفْع فرد من أفراد الحِرْمة[98].

ولعل هذا البحث يُسْهم في إثراء الدراسات النحوية التي أُنشِئَت من أجل فهم القرآن العظيم؛ فالنحو وسيلة إلى فهم كتاب الله الذي هو منبع الشريعة وأساسها، وحفظ الشريعة واجب، ولا يتأتى حفظها إلا بمعرفة ذلك، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ لأن الوسائل لها حكم المقاصد[99].

بيد أنّ أكثر الطلاب في أقسام اللغة العربية بالجامعات يجهلون كُنْه العلاقة بين العربية وعلوم الشريعة، فهم يتصورون أن اللغة العربية شيء وعلوم الشريعة شيء آخر، والحق «أن الدين واللغة متداخلان تداخلاً غير قابل للفصل، وما يروج من فصل اللغة عن الدين فهو دعوة خبيثة»[100] يجب رفضها ودحضها؛ إذ العربية «هي أعظم أسباب العلم الشرعي، فمن جهلها جهل تأويل الكتاب والسنة»[101].

وكذلك حروف المعاني لا يدرك الطلاب قيمتها الدلالية، وفائدة استثمارها في دراسة العلوم الإسلامية؛ لذلك نأمل أن تكون دراسة هذه الحروف مادة مستقلة في المنظومة التعليمية بأقسام اللغة العربية في الجامعات، وأن يتم توجيه طلاب الدراسات العليا نحو استثمارها في مختلف العلوم الإسلامية مثل التفسير والحديث والأصلين (أصول الدين وأصول الفقه) والفقه

---

(98) المصدر نفسه: 98، 99 بتصرف.

(99) انظر: القواعد الكبرى للإمام عز الدين بن عبد السلام جـ 1: 177، وجـ 2: 337، والاعتصام للإمام الشاطبي جـ 1: 136، 137، 141، ومن هذا الباب حفظ غريب الكتاب والسنة من اللغة، وتدوين أصول الفقه والكلام في الجرح والتعديل لتمييز الصحيح من السقيم كما قال الإمام عز الدين في «القواعد الكبرى» جـ 2: 337، وهذا ليس من البدعة، وإنما هو من باب المصالح المرسلة كما حققه الإمام الشاطبي في «الاعتصام» جـ 1: 141.

(100) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا للمرحوم محمود شاكر: 72، 73، 74.

(101) الحيوان للجاحظ جـ 1: 154، ومنية المريد: 300.

من خلال ما يقومون به من دراسات في رسائلهم العلمية؛ لأنها قسمةٌ بين هذه العلوم.

ولا يخفى ما في ذلك من تجلية العلاقة المتينة بين العربية وعلوم الشريعة الإسلامية؛ لأن هذه الحروف هي واسطة عِقد تلك العلاقة التي لا ترثّ حبالها، ولا تنقطع أوصالها.

ولكن هذه الدراسات تتطلّب كثيراً من التنقيب في بطون مطولات التراث ومختصراته؛ لأنه لا يغني كتاب عن كتاب؛ فكتب التراث مفعمةٌ بالمسائل العلمية المختلفة، ولكن هذه المسائل هي عبارة عن شذرات متناثرة، يعسر حصرها؛ فهي تحتاج إلى صبرٍ ومواظبة.

* * *

مصادر البحث

1 ـ **المصْحف الشريف** برواية قالون عن نافع.

2 ـ **فوائد في مشكل القرآن للإمام عز الدين بن عبد السلام**، تحقيق د. سيد رضوان علي الندوي دار الشروق جدّة، ط 2/ 1402هـ ـ 1982م.

3 ـ **القواعد الكبرى للإمام عز الدين بن عبد السلام**، تحقيق د. نزيه حماد، ود. عثمان جمعة دار القلم، دمشق، ط 1/ 1421هـ ـ 2000م.

4 ـ **منهاج الأصول** للكرباسي، دار البلاغة، بيروت، ط 1/ 1411هـ ـ 1991م.

5 ـ **أصول الفقه للمظفّر**، مطابع النعمان بالنجف، ط 3/ 1390هـ ـ 1971م.

6 ـ **الكشاف**، للزمخشري، دار المعرفة، بيروت لا ط لا ت.

7 ـ **البرهان**، للزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى الحلبي ط2.

8 ـ **البحر المحيط** للزركشي، تحقيق جماعة من العلماء دار الصفوة، ط 3/ 1413هـ ـ 1992م.

9 ـ **مغني اللبيب لابن هشام وبهامشه حاشية الدسوقي وبأعلاه السّبك العجيب في نظم مغني اللبيب**، لمولاي عبد الحفيظ العلوي، دار السلام، ط 1/ 1422هـ ـ 2002م.

10 ـ **الجنى الداني** للمرادي، تحقيق د. فخر الدين قباوة وأ. محمد نديم فاضل منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 2/ 1403هـ ـ 1983م.

11 ـ **تفسير التحرير والتنوير**، للإمام محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر لا ط 1984م.

12 ـ **ارتشاف الضرب**، لأبي حيّان الغرناطي تحقيق، د. رجب عثمان ومراجعة د. رمضان عبد التوّاب، مكتبة الخانجي، ط 1/ 1418هـ ـ 1998م.

13 ـ **شرح التسهيل**، لابن مالك الأندلسي تحقيق د. عبد الرحمن السّيّد ود. محمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر، ط 1/ 1410هـ ـ 1990م.

14 ـ **شرح ألفية ابن مالك**، لابن جابر الأندلسي، علق عليه وحققه د. عبد الحميد السّيّد المكتبة الأزهرية لا ط لا ت.

15 ـ **أمالي ابن الشجري** تحقيق د. محمود الطناحي، مكتبة الخانجي لا ط لا ت.

16 ـ **المحرر الوجيز**، لابن عطية الغرناطي، تحقيق عبد الله الأنصاري والسّيّد عبد العال إبراهيم، دار الفكر العربي، ط 2 لا ت.

17 ـ **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، لأبي الحسين العمراني، اعتنى به قاسم النوري دار المنهاج، ط 1/ 1421هـ ـ 2000م.

18 ـ **الذخيرة للقرافي**، تحقيق د. محمد حجّي، دار الغرب الإسلامي، ط 1/ 1994م.

19 ـ **الدّرّ المصون للسّمين الحلبي**، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، ط 1/ 1414هـ ـ 1994م.

20 ـ **الكتاب لسيبويه**، تحقيق عبد السلام هارون، دار القلم، لا ط 1385هـ ـ 1966م.

21 ـ **الزاهر في غريب ألفاظ الإمام الشافعي**، لأبي منصور الأزهري، حققه د. سميح أبو مُغْلي، دار الفكر بالأردن، ط 1/ 1419هـ ـ 1999م.

22 ـ **الجامع لأحكام القرآن للقرطبي**، حققه عماد زكيّ البارودي وخيري سعيد، المكتبة التوفيقية، لا ط لا ت.

23 ـ **فتح القدير**، للشوكاني، دار الكلم الطيب، دمشق ـ بيروت، ط 2/ 1419هـ ـ 1998م.

24 ـ **معاني القرآن للأخفش الأوسط**، حققه د. فائز فارس، لا ناشر، ط 2/ 1401هـ ـ 1981م.

25 ـ **الاعتصام للإمام الشاطبي**، تحقيق سيد إبراهيم، دار الحديث بالقاهرة، لا ط 1424هـ ـ 2003م.

26 ـ **الحيوان للجاحظ**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى الحلبي، ط 2/ لا ت.

27 ـ **منية المريد في آداب المفيد والمستفيد**، للعاملي، تحليل وتحقيق عبد الأمير شمس الدين الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لا ط 1410هـ ـ 1990م.

28 ـ **المتنبيء** للمرحوم العلامة محمود شاكر ومعه رسالة في الطريق إلى ثقافتنا للمؤلف نفسه، مطبعة المدني بمصر ـ دار المدني بجدة لا ط 1407هـ ـ 1987م.



الدراسات العامة



مقدمة:

الاهتمام والاشتغال بالماضي ضرورة من ضرورات الحاضر، ورغم الدعوة إلى التحرر من الماضي، يظل الماضي قائماً في بناء الحاضر والمستقبل، وتبدو الصلة بين الأزمنة والعصور أكثر وضوحاً عند ملاحظة المراحل المتعاقبة في المسيرة التاريخية للأمة الواحدة والمجتمع الواحد، ففي مجال نمو الأمة وتكوين المجتمع تتيح الاستمرارية التاريخية لعمليات النمو والتكوين ملاحظة أثر وفعل سابق في بناء وتكوين اللاحق، ومن أجل القيام

بتغيرات نوعية ومستقبلية في عمليات النمو والتكوين، لا بد من فهم الأسس والقواعد التي تطورت عقب المراحل المتعاقبة وهو أمر يدعو إلى مراجعة الماضي واستيعابه بحركته واستكناه القوى الفاعلة فيه، وفي إطار هذا المنظور يأتي الاهتمام بدور الإسلام في التواصل بين مناطق الساحل والصحراء الأفريقية.

التواصل بين الساحل والصحراء (الأسس، والمكونات):

يرجع تاريخ التواصل بين الساحل والصحراء الأفريقية إلى أزمنة موغلة في القدم لعل أقربها تلك التجارة التي أقامها الفينيقيون متخذين (ويات) وصبراته ولبدة الكبرى (لبتس ماجينا) Lepcis Magna محطات تجارية، إذ عبرت القوافل الصحراء محملة بالسلع المختلفة، ورجعت محملة بسلع أخرى من إنتاج دول ما وراء الصحراء، وهذا يرجع إلى حوالي القرن السابع قبل الميلاد[1].

لقد لعبت الواحات المتناثرة ما بين الساحل والصحراء دوراً مهماً كمحطات تجارية لتلك القوافل التي كانت تستريح من عناء السفر ومشاقه فضلاً عما يقوم به هؤلاء التجار من ترويج لسلعهم هناك.

هذه الصلات الأولية رغم خلوها من رابطة قوية تدعم ذلك التواصل والتبادل التجاري من الشمال إلى الجنوب، ومن الجنوب إلى الشمال فأدى ذلك إلى استقرار من طاب لهم المقام في الشمال أو الجنوب.

لكن هذا التواصل الذي مكن من انتقال الثقافات من الشمال إلى الجنوب والعكس، ربما لم يترك أثراً قوياً لخلوه من رباط قوي يدعمه وهو الدين.

---

(1) عبد الحفيظ فضيل الميار، دراسة تحليلية للنقائش الفينيقية البونية في إقليم المدن الثلاث في ليبيا، منشورات، جامعة الفاتح، الجماهيرية العظمى، 2005ف، ص32.

إذن ما هو دور الدين في التواصل الثقافي واستمراره بين شمال القارة الأفريقية وجنوبها؟

أقول إنه مع ظهور الدعوة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية، تحرك الفاتحون والدعاة في أرجاء كثيرة من الكرة الأرضية لنشر الدين فكانت الحملات الأولى للمسلمين صوب بلاد الشام ومصر وشمال إفريقيا، فكان فتح مصر ثم تبعه فتح برقة وطرابلس سنة (21 ـ 23هـ). ثم توالت الفتوحات نتيجة الحملات التي قادها عبد الله بن سعد بن أبي سرح عام 27هـ وفتح تونس عقب موقعة سبيطلة ومقتل الوالي البيزنطي جرجير[2] لكن أهم ما يميز هذه الفترة هو وصول المسلمين واهتمامهم بالساحل والصحراء الأفريقية معاً، فقد روي أن عمرو بن العاص أرسل بسر بن أبي أرطأة عام 23هـ ففتح ودان[3].

وتشير روايات أخرى إلى أن عقبة بن نافع قد توغل جنوباً في الصحراء ففتح إقليم كوار الذي يكمل الطريق إلى السوادن التشادية، وبذلك أصبح إقليم فزان، وودان، وكوار مراكز مهمة لنشر الإسلام صوب جنوب القارة، وأصبح بين سكان كوار في فترة لاحقة أثر تزاوجهم مع العرب الذين استقروا هناك ـ عدد من الدعاة الذين نشروا الإسلام بين قبائل التبو، والكنورى، والفوليا.

ويرد أول نص عن السودان الغربي عند ابن عبد الحكم عند روايته لحملة جردت إلى السوس الأقصى إلى جنوب مراكش والسودان عام 116هـ/ 734م. بقوله: «وغزا حبيب بن أبي عبيدة الفهري[*] السوس الأقصى وأرض السودان فظفر بهم ظفراً لم يُر مثله أحساب ما يشاء من الذهب»[4].

---

(2) أبو عبد الله أحمد المراكشي (ابن عذاري)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب تحقيق ومراجعة، ج. س. كولان، وليفي بروفسال، دار الثقافة، بيروت، ط2، 1980، ج1، ص11.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص9.

(*) حبيب بن أبي عبيدة الفهري: حفيد عقبة بن نافع، قاد بعض الحملات العسكرية جنوب المغرب الأقصى والبحر الشامي، خلال ولاية عبيد الله بن الحبحاب (116 ـ 123هـ/ 634 ـ 740م) انظر (ابن عذاري، المصدر السابق، ج1، ص51.

(4) عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب والأندلس، تحقيق، عبد المنعم عامر، القاهرة، 1961، ص10.

إن طبيعة الدعوة الإسلامية كان دافعاً قوياً حفز المسلمين على الاتصال بداوخل الصحراء، منذ وقت مبكر من تواجدهم في شمال أفريقيا، مما يؤكد الاعتقاد أن العامل الديني كان الدافع الأساسي في عملية الفتوحات الإسلامية والسر الذي جعل العرب الفاتحين لم يهملوا الصحراء، كما أهملها الرومان والبيزنطيون الذين مارسوا احتلالاً قائماً على الاستغلال الاقتصادي والمردود المادي المضمون، إذ لم يسجل التاريخ توغل هؤلاء في الصحراء إلا على نطاق محدود جداً[5].

إن التواصل بين سكان شمال القارة الأفريقية وجنوبها يمثل رابطاً من أقوى الروابط في تاريخ الاتصال بين منطقتين متباعدتين ولعل ذلك يرجع إلى عدة عوامل يمكن أن يكون أهمها:

1 ـ عدم وجود حواجز طبيعية تفصل بين شمال القارة وجنوبها كالجبال العالية الصعبة أو الأنهار المعوقة والمانعة للاتصال، وإن الصحراء لم تكن إلا جسراً للتواصل بين المنطقتين.

2 ـ ظلت الحركة التجارية مزدهرة بعد دخول المسلمين إلى بلاد المغرب فانتشر الأمن والأمان على طول الطريق التجاري المعتمد من شمال القارة إلى جنوبها، وهو ما تتطلبه التجارة، فضلاً عما بدأت تحمله القوافل إلى جانب بضائعها ديناً جديداً، سرعان ما انتشر في ربوع الكون ومن بينها بلاد السودان الغربي الذي ارتبط تجارياً بالشمال الإفريقي وتوثق برباط الأخوة الدينية وما تميزت به من خصائص العدل والمساواة والتعاون، وغيرها من الخصائص التي دعا إليها الإسلام.

3 ـ لما كانت المياه أداة استمرار الحياة للمسافرين من الشمال إلى الجنوب

(5) توغل الرومان لم يتجاوز الأراضي الليبية جنوباً عند ملاحقتهم للجزمنت، انظر (بوفيل، إ. بي. و، تجارة الذهب وسكان المغرب الكبير، تعريب الهادي أبو لقمة ومحمد عزيز، جامعة قاريونس، بنغازي، 1409هـ/ 1988م، ص75 و76.

والعكس فإن الفاتحين قد عملوا على حفر العديد من الآبار على الطريق، مما كان له عظيم الأثر على زيادة انتشار الإسلام وتواصل الحركة التجارية.

4 ـ في ظل الإسلام وانتشاره أصبحت هجرة القبائل من الشمال إلى الجنوب ومن الجنوب إلى الشمال متواصلة. وفي فترات لاحقة استقرت قبائل الملثمين من صنهاجة الجنوب التي انتشرت في مساحات تمتد بين جنوب المغرب وشمال ووسط السودان الغربي.

لقد كان لهذه العوامل أثر كبير في تنشيط حركة القوافل التجارية عبر الصحراء على المدى الطويل فضلاً عن زيادة انتشار الإسلام بين سكان ما وراء الصحراء وبفعل المصاهرة بين المغاربة وسكان ما وراء الصحراء ظهر جيل جديد مارس التجارة، وتثقف بعلوم العربية ومنهم تجار الحوصا (الهوسا) الذين لهم الفضل في انتشار الإسلام على نطاق واسع شمال نيجيريا وكذلك بين قبائل الأشانتي وفي داهومي[*].

وبطبيعة الحال فإن إسلام عدد من التجار في بلاد السودان الغربي نتيجة اختلاطهم بالتجار العرب الوافدين قد ساهم في انتشار الإسلام على نطاق واسع بين ذويهم أولاً مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[6].

وعلى كل حال فإن دور هؤلاء التجار المستقرين في بلادهم كان واضحاً في الدعوة إلى الإسلام واستقطاب الكثيرين فهم يقومون بدعوة أهلهم وذويهم وبلغتهم وبصورة مستمرة بحكم الإقامة. فيتم التحول إلى الدين الإسلامي في نطاق الأسرة والقبيلة فيؤدي ذلك بطبيعة الحال إلى كثرة الإبداع حتى أصبحت شعوباً بكاملها تعتنق الإسلام وأصبحت دولهم تبعاً لذلك دولاً إسلامية.

(*) الداهومي هي بنين الحالية.

(6) سورة التوبة، الآية: 122.

ومن جهة أخرى فإن بعض المصادر تشير إلى أن النشاط التجاري قد تطور بين القيروان وبلاد السودان الغربي منذ ولاية عبد الرحمن بن حبيب الفهري (127 ـ 132هـ/ 745 ـ 750م) الذي نظم طرق القوافل بين جنوب مراكش وأودغست، وحفر عدداً من الآبار على هذه الطرق لتكون محطات تتزود فيها القوافل التجارية بالماء بين الواحات ومدينة أودغست كما استطاع التجار الوصول إلى بلاد الملثمين، وغرب أفريقيا عن طريق ساحل المحيط الأطلسي أو عن طريق الصحراء الذي أصلحه عبد الرحمن بن حبيب، فأصبحت أودغست ذات شأن في التجارة حتى قبل أن يفتحها المرابطون، ويذكر البكري المدينة بقوله: «بها جامع ومساجد كثيرة آهلة في جميعها المعلّمون للقرآن»[7].

ويقول ياقوت الحموي: إن أهل أودغست أسلموا على يد عبيد الله المهدي (ت 322/ 934م) ويضيف «إن أهلها مسلمون يقرؤون القرآن ويتفقهون، ولهم مساجد وحمامات أسلموا على يد عبيد الله المهدي وكانوا كفاراً يعظمون الشمس ويأكلون الميتة والدم»[8].

والراجح أن إسلام أودغست يعود إلى فترات سابقة بوساطة التجار الذين كانوا يفدون إليها. إذ أن موقعها التجاري كان يستقطب الجاليات العربية من كل مكان مما أدى إلى انتشار الإسلام، وربما ظل الأمر كذلك إلى عهد عبيد الله المهدي (296 ـ 322هـ/ 909 ـ 934م) إذ أن دخول الإسلام إلى غرب أفريقيا قد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالتجار والدعاة، فقد كان التجار يقومون بالدعوة إلى جانب التجارة. وقد تُجمع في شخص واحد التجارة والدعوة، وكان سلوك التجار

(7) أبو عبيد الله البكري: المسالك والممالك، ج1، حققه وقدم له وفهرسه، أدريان فان ليوفن، واندري فيري، الدار العربية للكتاب، المؤسسة الوطنية للترجمة والتدقيق والدارسات (بيت الحكمة) تونس، 1992، ص848.

(8) ياقوت بن عبد الله الحموي: معجم البلدان، ج1، تحقيق عبد الله بن يحيى السريحي، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 1423 ـ 2002، ص518.

وممارستهم لنشاطهم يثير اهتمام السكان الأصليين ويجعلهم يقتدون بالتجار ويتعرفون على دينهم الذي هذب سلوكهم ولين عريكتهم فيعتنقونه.

لم يكن تدفق العرب نحو أفريقيا دفعة واحدة، ولكنه كان في شكل موجات، إذ تشير بعض الدراسات إلى أنه منذ أيام عبد الملك بن مروان (65 ـ 86هـ/ 685 ـ 705م) وصلت مجموعات من العرب إلى (لامو) الواقعة على ساحل المحيط الهندي جنوب الصومال ثم لحقت بهم مجموعة أخرى من العرب. وهكذا تتابعت الموجات البشرية تجاراً ودعاة فاتسعت بذلك دائرة الداخلين في الإسلام الذابين عنه المقيمين لحدوده[9].

وخلال غزو الهلاليين لشمال أفريقيا (433هـ/ 1051م) وتنقلهم عبر الواحات اجتازوا إلى وسط وغرب أفريقيا وامتزجوا مع السكان في مملكة كانم التي كانت شرقي بحيرة تشاد، وترتب على ذلك ظهور جماعات (الكنمبو) وهم شعب سوداني إفريقي أصيل ومن جماعات الطنجورية ذوي الأصول العربية الهلالية، وكانت هجرتهم أوائل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. حيث عبروا تونس إلى طرابلس ثم فزان. ومن هناك تفرقوا فذهب بعضهم إلى وادي، وبعضهم إلى كانم في حين تفرق الآخرون في أنحاء شتى جنوب الصحراء شملت بلاد التويو والبرتو مما يؤكد أن أغلب سكان كانم من أصول عربية.

إن تأثير التجار العرب في بلاد السودان عموماً والسودان الغربي على وجه الخصوص لم يقتصر على التقنيات التجارية وأشكال الحياة المادية فقط، وإنما لامس الكثير من المظاهر الحضارية والمعتقدات الدينية لمجتمعات ما وراء الصحراء مع تكثيف العلاقات بين المنطقتين، فقد وصل العديد من العلماء والمثقفين المسلمين إلى بلاد السودان بغرض الإقامة لمدة فيها، وفي بعض

(9) يوسف فضل حسن، مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الرقي 1450 ـ 1821م، ط3، 1989، ص34.

الأحيان للاستقرار بها نهائياً، كما توافد على البلاد العربية أعداد هائلة من طلاب العلم من مناطق الصحراء على البلاد العربية للدراسة، فالقوافل التجارية نقلت على مرِّ الأحقاب الدعاة المسلمين إلى دروب إفريقيا، وساهمت بالقدر الذي لا يُنكر في الإشعاع الحضاري بتلك الجهات.

وما دمنا بصدد التأكيد على دور التجار في نشر الإسلام والتواصل بين مناطق الساحل والصحراء الأفريقية، فإن دور التجار الأفارقة لا يقل تأثيراً عن نظرائهم من العرب إذ يشير إلى هذا الدور أحد الباحثين المعاصرين بالقول «... وقد رأى هؤلاء السودانيون بثاقب نظرهم مقدار ما يمكن أن يحصلوا عليه من تجارة المناطق السودانية الواقعة تحت الحكم المباشر لملوكهم، فاهتموا بالتجارة والدعوة إلى الإسلام معاً حتى أصبحوا من أعظم الناشرين للإسلام في السودان الغربي»[10].

ولعل أشهر هؤلاء التجار الأفارقة الذين جمعوا بين التجارة ونشر الدعوة ينتمون إلى تجار الماندي[*] الذين أسسوا دولة غانا، ومع امتداد النفوذ الإسلامي إلى غانا أسرعت قبائل الماندي إلى اعتناق الإسلام منذ وصول المرابطين إليهم.

وقد امتدت سيطرة الماندي إلى كومبي صالح، وأودغست، وبعد أن سيطرت قبائل الصوصو على كومبي صالح سنة 600هـ/ 1203م، فاضطر التجار

---

(10) رولاند أوليفر وجون فيج، موجز تاريخ أفريقيا، ترجمة، دولت أحمد صادق، مصر 1965، ص98 كذلك عبد الله محمد الحواس، التجارة بين شمال أفريقيا وبلاد وجنوب الصحراء، وأثرها في نشر الإسلام (185 ـ 986هـ/ 801 ـ 1578)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الفاتح، 2004 ـ 2005ف. ص45.

(*) الماندي، قبائل تعيش في الصحراء، وتتفرع منها قبائل السوننك، وتضم جماعة السوننك فروعاً مختلفة، اشتهرت بأسماء مختلفة، وتعرف السوننك عند المغاربة باسم أسوانك وتعني الداعية، انظر: إبراهيم طرخان، إمبراطورية غانا الإسلامية، مصر، الهيئة المصرية للكتاب، 1975، ص18 و19.

الأغنياء إلى بناء مدينة على بُعد مائة ميل إلى الشمال أطلق عليها ولاته، فكان هؤلاء التجار على صلة بالتجار المغاربة ينقلون سلع الشمال إلى الزنوج الذين يعيشون جنوب الصحراء.

وبطبيعة الحال فإن الدور التجاري الذي لعبه تجار الماندي قد واكبه نشاط واسع في نشر الدعوة الإسلامية فأصبحت العقيدة الإسلامية ذات أثر عميق في حياتهم الاجتماعية. حتى أن بعض العشائر ومنها السوننكة تكاد تختص بالعمل في نشر الدعوة الإسلامية فقط. بل إن كلمة سوننك في أعالي نهر غامبيا استخدمها «الماندنكا» الوثنيون مرادفاً لكلمة داعية مما يدل على الدور الكبير الذي لعبوه في التواصل بين المناطق المختلفة لنشر الإسلام والدعوة إليه.

ولم يكن تجار الهوسا المهاجرين أصلاً من بلاد المغرب متوغلين في جنوب الصحراء أقل حماساً في نشر الدين الإسلامي عند مقدمهم من شمال القارة بفعل الغزو الهلالي الذي تعرضت له بلاد المغرب وعاشوا جنباً إلى جنب مع الملثمين الصحراويين فترة طويلة من الزمن تزاوجوا خلالها وعرفوا باسم الهوسا أو الحوصا. وقد اشتهرت فئة التجار منهم بكثرة الترحال وحب المغامرة، وأصبحت بلادهم في شمال نيجيريا لا تقل أهمية عن تمبكتو وبخاصة أن موقعها كان يربط الطريق التجاري الجنوبي الذي يمتد من تونس ماراً بمدينة غات وغدامس وجبل أير.

ويرى بعض الباحثين أن شعب الحوصا كان على الوثنية باستثناء إمارة (كانو) التي دخلها الإسلام على يد علماء وتجار مغاربة سنة 658هـ/ 1300م.

وهنا يمكن الإشارة إلى أن الإسلام لم يكتسح الشعوب والقبائل اكتساحاً ولكنه تسلل حتى غدت في بعض الأحيان قبيلة مسلمة إلى جوار قبيلة وثنية، كما يمكن ملاحظة الملوك والسلاطين الوثنين يشهدون الأعياد الإسلامية إلى جانب المسلمين ويتقدمون بالهبات والعطايا إلى الأئمة والعلماء.

وقد فتح هذا التسامح ولين المعاملة الطريق أمام أعداد كبيرة من الوثنيين لاعتناق الإسلام طواعية، مما شجع إمارات الهوسا على الدعوة إلى الإسلام في المناطق البعيدة والمجاورة لهم.

أما قبائل الفلاني فإنها كانت تتكون من عدد من القبائل المتناثرة تحترف الزراعة والرعي في بقاع مختلفة من أرض السودان، واختلف المؤرخون في أصلهم، وإن اتفقوا إلى أنهم جاؤوا إلى المغرب مهاجرين من جهة الشرق فبقي بعضهم ومضى البعض الآخر صوب بلاد السنغال، ثم أخذوا في القرن السابع/ الثالث عشر الميلادي يتجهون صوب شمال نيجيريا[11].

وقامت قبائل الفلاني بالزحف نحو الشرق واستقر بعضهم في مناطق جنوب بحيرة تشاد، وهناك امتزجوا واختلطوا مع قبيلة عرب الشاوية[*] والتي تمثل آخر الموجات العربية التي زحفت نحو مناطق السودان[12].

أما إسلام قبائل الفلاني فإنه تم عقب زحف المرابطين على غانا، وكانوا بها فاعتنقوا الإسلام، أي منذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي.

وعندما حلت دولة مالي مكان غانا وأصبحوا جزءاً منها، عندها تمكن الإسلام منهم، وبخاصة أولئك الذين احترفوا التجارة فكانوا على اتصال بالمراكز التجارية في شمال القارة وجنوبها، وبخاصة أن الإسلام قد ضمن لهم مزيداً من الأمن والثراء.

---

(11) حسن إبراهيم حسن، انتشار الإسلام في القارة الأفريقية، دار النهضة، 1963، ص119.

(*) الشوا، يطلق هذا الاسم على العرب عموماً بغض النظر عن انتماءاتهم القبلية، وهم مجموعات عاشت في أفريقيا منذ القدم. ويتقسم الشوا إلى مجموعات منها عرب جهينة، وجاء هؤلاء عبر وادي النيل الأوسط وكردفان، ودار فور، ومن الشوا من يقوم برعي الإبل ويسمون الأبالة، أما رعاة الماشية منهم فيسمون البقارة. انظر (الشاطر بصيلي عبد الجليل، تاريخ وحضارات السودان الشرقي والأوسط، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1972، ص433.

(12) كولين ماكيفيدي، أطلس التاريخ الأفريقي، ترجمة مختار السويفي، مصر، الهيئة المصرية للكتاب، 1987، ص130.

ويذكر أرنولد «أن هؤلاء الفلاني في جميعهم مسلمون متحمسون، فحيثما وُجدوا تجد مسلماً»[13].

أما تجار الكارمية فكانوا من بلاد كانم في السودان الغربي، وعرفوا أيضاً بتجار التكرور نسبة إلى المملكة التي ينتمون إليها «مملكة التكرور».

وتمثل دور هؤلاء التجار في دعم التواصل بين شمال القارة وجنوبها بتوفير سبل الرعاية لطلاب العلم المرتحلين إلى معاهد الشمال. كما أن قوة تأثيرهم التجاري مكنهم من تكوين نقابة قوية هيمنت على التجارة واحتكرتها، كما اعترفت الحكومة بتلك النقابة التي أقاموها.

أما أعمال وتجارة الكارمية فإنها قد امتدت من وسط الصحراء الأفريقية إلى شمال البحر المتوسط وساحل أفريقيا الشرقي، وعبر البحر الأحمر إلى مصر[14].

ولم يقتصر دور الكارمية على النشاط التجاري، ولكنهم عملوا على نشر الإسلام في جنوب الصحراء فاتصلوا بكانو، وتمبكتو، وجنى، وجاو، وعملوا على تشجيع الحركة الثقافية الإسلامية، فبنوا المساجد وأوقفوا الأوقاف على طلاب العلم، وبجهودهم انتشر الإسلام في بلاد الهوسا وما حولها.

وبطبيعة الحال فإن التواصل بين شمال القارة وجنوبها ظل يتنامى في ظل الإسلام ومبادئه القيمة، ولعلنا نجد في رحلة منسا موسى إلى الحج صورة مثالية للتقارب بين جنوب القارة الأفريقية وشمالها عندما اصطحب معه عدداً من علماء مذهب مالك حوالي سنة 1325م. ليكونوا مستشارين له وليفقهوا الأفارقة في الدين، ويدعون من بقي منهم على الوثنية إلى الإسلام[15].

(13) توماس، أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم حسن وآخرون، مصر، مكتبة القاهرة، 1947، ص370.

(14) الشاطر بصيلي، المرجع السابق، ص391.

(15) ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق مصطفى أبو ضيف، الدار البيضاء، 1983، ص59 ـ 60.

ومن جهة أخرى فقد لعبت الجاليات العربية المستقرة في جنوب القارة الأفريقية بفضل تزاوج أبنائها بالسودانيات دوراً مهما في دعم التواصل بين شمال القارة وجنوبها فضلاً عما قدمته الثقافة الإسلامية من خلال دعاتها وعلمائها وتجارها من زاد ثقافي في احترام الذات والثقافة الأفريقية الأصيلة وبخاصة ما يتمشى منها مع روح الإسلام، ومبادئه. إذ يشير يوسف فضل الله إلى أثر الإسلام في تطور المجتمعات الأفريقية قائلاً: «ومن الشمال الأفريقي توغلت المؤثرات الإسلامية العربية عبر الصحراء إلى بلاد السودان حيث نشأت السلطنات السودانية الإسلامية التي جمعت في نظمها السياسية أنماطاً محلية ونظماً إسلامية.

وفيها تفاعلت الثقافة العربية الإسلامية مع المؤثرات الأفريقية، ونتيجة لهذه الجهود اتسعت رقعة الإسلام حتى شملت معظم الجزء الشمالي من القارة»[16].

إن اعتناق تجار «فيما وراء الصحراء» للإسلام هو الحدث الأساس فيما يخص تسرب الدين الإسلامي إلى معظم أجزاء القارة الأفريقية. فضلاً عما قدمته الجاليات العربية الإسلامية الموجودة في أفريقيا ـ في معظم بلدانها ـ في التعريف بالإسلام ومبادئه القيمة نظرياً وتطبيقياً.

ومن جهة أخرى فإن العقلية المنفتحة للسياسيين والتجار في المدن الأفريقية أي الفئات المتعلمة من المجتمع الأفريقي التي فهمت بسرعة أن من مصلحتها التحالف، والمشاركة مع التجار والعلماء والفقهاء المسلمين لتكوين جبهة إسلامية قادرة على توطيد عرى التضامن والتواصل بين شمال القارة وجنوبها.

وبطبيعة الحال فإنه لا يمكن إغفال الدور الكبير الذي لعبه الإسلام في

(16) يوسف فضل الله، الجذور التاريخية للعلاقات العربية الأفريقية، ضمن كتاب العرب وأفريقية مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984، ص29.

تأطير الممالك والإمبراطوريات الأفريقية بداية من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي عندما اعتنق أهم سلاطين أفريقيا جنوب الصحراء الإسلام وبخاصة في (غانا ـ غاو ـ مالي ـ والتكرور) وابتداء من القرن السابع الهجري/ الرابع عشر الميلادي.

أصبح الإسلام متجذراً نسبياً داخل دائرة مملكة مالي التي يعتقد أنها وضعت أسس حضارة أفريقية مسلمة بفضل امتدادها الجغرافي الكبير الذي غطى معظم بلاد السودان الغربي.

ونتيجة لذلك التواصل الثقافي بين متساكني الساحل والصحراء الأفريقية يمكن القول إن الإسلام لم يسع إلى هدم الأسس القديمة للمجتمعات الأفريقية، وتقويض القيم وجُلِّ العادات الأفريقية، بل عمل على أن تلائم الدين الجديد. وبالتدرج نجح الإسلام في معركته ضد التقاليد المحلية، والأحكام الجديدة أدت إلى انصهار بينهما وإلى ظهور المجتمع الزنجي المسلم ذو الخصائص المتميزة[17].

الخاتمة

يظل الإسلام وثقافته الدينية أهم عامل تتمحور حول عملية التواصل بين شمال القارة الأفريقية وجنوبها. إذ بفضله انتعش وينتعش التواصل بين الساحل والصحراء الأفريقية. إن الإسلام بقيمه ومبادئه السامية المواكبة للنظرة الإنسانية وما به من قيم تحث على الصدق والأمانة والإخلاص والإيثار وإغاثة الملهوف والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. في ظل هذه القيم وغيرها من القيم الإنسانية الخالدة كان التواصل الثقافي الذي أسهم الدين الإسلامي في تأكيده. ويكفي القول إن الإسلام قد دخل شمال القارة وجنوبها بالطريقة نفسها؛ حروبٌ

(17) أحمد الغربي، بداية الحكم المغربي في السودان الغربي، بغداد، 1982، ص659.

قليلة ومعارك محدودة ثم تواصل دائم مستمر. وما ينطبق على شمال القارة ينطبق على جنوبها. فلا يمكننا أن ندَّعي أن الشمال هو الذي صدر الإسلام إلى الجنوب إذ أن الإسلام قد جاء من شبه الجزيرة العربية فوصل إلى الشمال والجنوب في أزمنة متقاربة كما هو الشأن في الشمال وحده إذ فتحت مصر ثم برقة وطرابلس ثم تونس ثم الجزائر فالمغرب والأندلس.

ومن خلال التجارب الماثلة للعيان يمكن التأكيد أن هناك رافداً قوياً يمكن أن يعوض مرحلة الاستلاب التي مارسها الاستعمار الأوروبي في القارة وعمله الدؤوب على محاربة الإسلام وطمس هويته بمحاربة اللغة التي جاء بها. على أنه لا يجب إنكار أن الاستعمار قد تمكن من فرض لغته؛ فرنسية في غرب أفريقيا إنجليزية في شرقها. لكن يظل الإسلام شامخاً في العديد من الدول الأفريقية. ثم إن الخطر الذي يدق على أبواب القارة لا يعرف مسلماً أو مسيحياً بل الجميع معرضون للخطر وعليهم مواجهة الآخر صفاً واحداً لا يمكن اختراقه. وأختتم ورقتي هذه بأبيات شعر لأحمد شفيع أستاذ الجامعة الإسلامية بالنيجر في قوله:

إن اكتشفنا ماضينا يدعو إلى ... الإعجاب والتغيير والعمل الرشيد
حتى نحقق وحدة جدية ... فكرية ترضي الضمائر من جديد
ونعيد للصحراء سابق عهدها ... تصل الشمال إلى الجنوب بلا حدود
إنا لنرجو صحوة فعلية ... تتجاوز الخطب الطويل والقصيد

* * *

المصادر والمراجع

أولاً ـ المصادر:

1 ـ **القرآن الكريم**، رواية قالون (مصحف الجماهيرية).

2 ـ **ابن عبد الحكم**، عبد الرحمن بن عبد الله: فتوح مصر والمغرب والأندلس، تحقيق، عبد المنعم عامر، القاهرة، 1961.

3 ـ **البكري**، أبو عبيد عبد الله: المسالك والممالك، ج2 حققه وقدم له وفهرسه، أدريان فان لُيوفن وأندري فيري، الدار العربية للكتاب، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات (بيت الحكمة)، 1992.

4 ـ **الحموي**، ياقوت بن عبد الله: معجم البلدان، ج1، تحقيق عبد الله بن يحيى السريجي، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2002.

5 ـ **ابن عذاري**، عبد الله بن أحمد المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج1، تحقيق ومراجعة، ج.س كولان، وليفي بروفسال، دار الثقافة، بيروت، ط2، 1980.

6 ـ **العمري**، ابن فضل الله: مسالك الأبصار في ممالك الامصار، تحقيق، مصطفى أبو ضيف، الدار البيضاء، 1983.

ثانياً ـ المراجع:

7 ـ أرنولد، توماس، **الدعوة إلى الإسلام**، ترجمة حسن إبراهيم حسن، وآخرون، مصر، مكتبة القاهرة، 1947.

8 ـ أوليفر، رولاند، وجون فيج: **موجز تاريخ أفريقيا**، ترجمة، دولت أحمد صادق، مصر، 1965.

9 ـ بوفيل، إ.ي.و: **تجارة الذهب وسكان المغرب الكبير**، تعريب الهادي أبو لقمة، ومحمد عزيز، جامعة قار يونس، بنغازي، (1404هـ/ 1988م).

10 ـ حسن، حسن إبراهيم: **انتشار الإسلام في القارة الأفريقية**، القاهرة، دار النهضة، 1963.

11 ـ الحواسي، عبد الله محمد: **التجارة بين شمال أفريقيا وبلاد جنوب الصحراء**، وأثرها في نشر الإسلام (185 ـ 985هـ/ 801/ 1578م) رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الفاتح، طرابلس، 2004 ـ 2005ف.

12 ـ طرخان، إبراهيم: **إمبراطورية غانا الإسلامية**، مصر، الهيئة المصرية للكتاب، 1975.

13 ـ **عبد الجليل، الشاطر بصيلي**: **تاريخ وحضارات السودان الشرقي والأوسط**، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1972.

14 ـ **الغربي، أحمد**: **بداية الحكم المغربي في السودان**، بغداد، 1982.

15 ـ **فضل الله، يوسف**: **الجذور التاريخية للعلاقات العربية الأفريقية**، ضمن كتاب العرب وأفريقيا، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت، 1989.

16 ـ **فضل، حسن يوسف**: **مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الشرقي**، 1450 ـ 1821م، ط3، 1989.

17 ـ ماكيفيدي، كولين: **أطلس التاريخ الأفريقي**، ترجمة مختار السويفي، مصر، الهيئة المصرية للكتاب، 1987.

18 ـ الميار، عبد الحفيظ فضيل: **دراسلة تحليلية للنقائش الفينيقية البونية في إقليم المدن الثلاث في ليبيا**، منشورات جامعة الفاتح، الجماهيرية العظمى، 2005ف.



لإبراز مستوى معيشة سكان بلاد العرب قبيل الإسلام، سنحاول تسليط الضوء على الجوانب الجغرافية لما لها من صلة قوية بالحياة الاقتصادية، ودورها الكبير في تحديد مقومات الاقتصاد لأي إقليم أو بقعة من الأرض، وذلك بتحديد الموقع والمساحة والمناخ والثروة المائية، وعليه سنتعرض للأنشطة الاقتصادية التي كانت سائدة لمعرفة عائدها المادي على حياة العرب، من حيث مستواهم المعيشي قبيل الإسلام وقيام دولته العربية.

الوضع الجغرافي لبلاد العرب:

تقع بلاد العرب في أقصى جنوب قارة آسيا، تحدها المياه من عدة جهات وهي البحر الأحمر من الغرب، وبحر العرب من الشرق، والمحيط الهندي جنوباً والفرات شمالاً[1]، ونتيجة لإحاطتها بالمياه من جميع الجهات فقد أطلق عليها جغرافيو العرب جزيرة العرب[2]، تمييزاً لها عما جاورها من مناطق أخرى يتحدث سكانها اللغة العربية[3]، وتبلغ مساحة بلاد العرب حولي ثلاثة ملايين كيلو متر مربع[4]، وتشغل مساحتها ما يقرب من ربع مساحة قارة أوروبا، أو ثلث مساحة الولايات المتحدة[5]. وأكبر من جزيرة الهند، وأربعة أضعاف شبه جزيرة فرنسا، وثمانية أضعاف مجموع الجزر البريطانية[6]، ويبلغ طولها من الشمال إلى الجنوب ما يقرب من 1533 ميلاً[7]. وعرضها من الشرق إلى الغرب حوالي 855 ميل[8].

ومن الملاحظ في بلاد العرب فيما يخص السطح أن القسم الأكبر منها بادية تكاد تصلح للزراعة لولا افتقارها للمياه الكافية، والقسم الآخر منها رمال

---

(1) الهمذاني، الحسن بن أحمد بن يعقوب، صفة جزيرة العرب، تحقيق: محمد علي الأكوع، ط3، بيروت، دار الآداب، 1983، ص84؛ أبو الفداء، عماد بن إسماعيل، تقويم البلدان، بيروت، المكتب التجاري للطباعة والنشر، لا. ت، ج1، ص77.

(2) الحموي، ياقوت شهاب الدين، معجم البلدان، ج2، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1979، ص173؛ ابن منظور، أبو الفضل جمال، لسان العرب، ط1، بيروت، دار صادر، 1955، ج4، ص134.

(3) أحمد أمين، فجر الإسلام، ط15، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1994، ص1؛ إبراهيم حركات، السياسة والمجتمع في العصر النبوي، المغرب، دار الآفاق، لا. ت. ص17.

(4) عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، بيروت، دار العلم للملايين، 1981، ج1، ص59.

(5) لطفي عبد الوهاب يحيى، العرب في العصور القديمة، ط2، بيروت، دار النهضة العربية، 1979، ص90.

(6) شكري فيصل، المجتمعات الإسلامية في القرن الأول، بيروت، دار العلم للملايين، لا، ت، ص1.

(7) الهمذاني، صفة جزيرة العرب، ص41.

(8) أحمد الشامي، تاريخ العرب والإسلام، ط3، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1985، ص8.

لا تصلح للزراعة حتى ولو توفر الماء؛ مختلفة الأجزاء بعضها مغطى بالكثبان الرملية، وبعضها بالجبال وبعضها منخفض، وبعضها الأخر مرتفع[9]، وتحتوي على جبال في اليمن والحجاز يبلغ أقصى ارتفاع لها 2500م بالحجاز و3760م باليمن[10].

وقد أوجد هذا الاختلاف والتنوع في السطح قسمين من السكان؛ بدو وحضر تبعاً لنمط عيش كل منهما، حيث اشتغل البدو بالرعي والحضر بالزراعة والتجارة وشيء من الصناعة، وسيأتي الحديث عنه في حينه.

ونظراً لكبر مساحة بلاد العرب وقربها من خط الاستواء، وارتفاع بعضها وانخفاض بعضها الآخر عن سطح البحر، كل ذلك أوجد اختلافاً مناخياً بين مناطقها[11]. حيث المناطق التي على جبالها ليست كالتي على سهولها والمناطق التي في وسطها ليست كالتي على أطرافها.

لذلك فإن اليمن المرتفعة عن سطح البحر معتدلة الحرارة والبرودة وهي من أفضل أقسام بلاد العرب وأخصبها[12]، وتعتبر يثرب والطائف لارتفاعهما عن سطح البحر وقربهما من ساحل البحر الأحمر من أخصب مناطق الحجاز قليل الخصب ظاهر الفقر[13]. أما مكة فنظراً لانخفاضها عن سطح البحر ووقوعها بين جبال ذات صخور سوداء لها خاصية امتصاص حرارة الشمس، الأمر الذي يزيد في حدة شح مياهها[14].

(9) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط15، بيروت، دار الجيل، ج1، 2001م، ص9.

(10) إبراهيم حركات، السياسة والمجتمع في العصر النبوي، ص17.

(11) فؤاد حمزة، قلب جزيرة العرب، ط2، الرياض، مكتبة النصر الحديثة، 1968، ص60.

(12) محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، القاهرة، مكتبة دار الكتب المصرية، 1934، ج1، ص111.

(13) رنتز، «مادة حجاز»، تعريب: خورشيد، دائرة المعارفة الإسلامية، القاهرة، دار الشعب، 1969، ج13، ص326.

(14) أحمد إبراهيم الشريف، دور الحجاز في الحياة السياسية العامة في القرنين الأول والثاني للهجرة، القاهرة، دار الفكر العربي، لا. ت. ص7.

وتتميز بلاد العرب بقلة أمطارها خصوصاً في المناطق الوسطى ورغم سقوطها في بعض المناطق وخاصة الجبلية منها القريبة من البحار فإنها تنزلق بسرعة من على جبالها الصخرية نحو البحر، بينما توجد بعض المناطق الخصبة وسط بحر من الرمال في الوسط، مثل يثرب والطائف لارتفاعها عن سطح البحر فوق سلسلة جبال الحجاز[15]. وكانت مياههما لا تكفي إلا للشرب ووريٍّ قليل من المزروعات. لذا اعتمد سكانهما على حفر الآبار التي كلفتهم الجهد حتى يصلوا لأعماق باطن الأرض من أجل الوصول إلى مستودعات المياه الجوفية المخزونة فيها منذ العصور الجيولوجية القديمة[16].

ونظراً لقلة المياه ببلاد العرب، فإنه ذو أهمية لمكانتهم الاجتماعية حتى أصبحت مهمة توفير المياه للحجاج بمكة قبل الإسلام تقوم بها أفضل العائلات من قريش، ولم يغفل القرآن الكريم تلك الوظيفة المهمة، إذ قال تعالى: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾[17].

وخلاصة القول فإن أمطار بلاد العرب قليلة ولا تتناسب مع مساحتها. ولذا فإن قلة الأمطار لا تكفي لإقامة مراع دائمة، وإن سقطت بغزارة فإنها تذهب نحو البحر، وما يبقى فسرعان ما تمتصه الرمال أو تجففه شدة الحرارة[18]، وسنوات يحبس فيقع القحط[19]. وتتضرر الآبار بازدياد ملوحتها[20]، وتنضب فيطلق العرب على هذه السنوات جماداً[21]، وجدباً[22].

(15) محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، ج1، ص111، 112.

(16) كرايمر، «مادة بئر»، تعريب، خورشيد، دائرة المعارف الإسلامية، ج8، ص546.

(17) سورة التوبة، الآية: 19.

(18) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط1، بيروت، دار العلم للملايين، 1971، ج7، ص8.

(19) ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص374.

(20) الزبيدي، مرتضى بن محمد، تاج العروس، بنغازي، دار ليبيا، 1966، ج2، ص328.

(21) نفسه، ج2، ص324.

(22) ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص254.

الأنشطة الاقتصادية:

تنوعت الأنشطة الاقتصادية ببلاد العرب بتنوع مناخها وبيئتها من تجارة وصناعة وزراعة، وتحكمت البيئة في هذا النوع من حيث الموارد الطبيعية والعوامل الجغرافية المتمثلة في المناخ، وما رافقه من شح في مصادر المياه، وكل هذه العوامل أدت إلى تحديد الأنشطة وحجمها ومردودها الاقتصادي حيث إنها اختلفت من مكان إلى آخر، فقد اختلف نشاط مكة الاقتصادي عن الطائف ويثرب حيث كان لكل منهما معطياته وخصائصه الجغرافية، ولذلك فإن بلاد العرب لم تسمح بتعدد الأنشطة الاقتصادية ذات المردود الكبير الذي يفي باحتياجاتها ككل، حيث لا تناسب بين عظم مساحتها وبين ما قام فيها من أنشطة اقتصادية فلم تحقق اكتفاءً ذاتياً تعتمد به على نفسها أو يعيش أهلها في مستوى معيشي جيد، أو تتخطى خط الفقراء، ولو لنصف السكان. لذلك سنحاول إلقاء الضوء على حواضر الحجاز، مكة والمدينة، والطائف لأهميتهم الاقتصادية والسياسية والتاريخية الذي يشكل تاريخها تاريخ بلاد العرب قبيل الإسلام وبعده.

الزراعة:

لقد احتلت يثرب المرتبة الأولى بين مدن الحجاز من حيث النشاط الزراعي وهي مدينة صغيرة تقع شمال مكة وتعادل نصف مساحتها[23]، وتكثر بها السباخ وتحيط بها أراضٍ بركانية ذات تربة خصبة يندر وجود مثلها في سائر أنحاء الحجاز[24]، وتتمتع بخاصيتها في الاحتفاظ بشيء من مياه الأمطار التي تسقط في فصل الشتاء في أوقات قصيرة.

وكان بيثرب عدة مصادر للمياه تمثلت في آبار وعيون وأودية تجري بها

---

(23) الحموي، معجم البلدان، ج5، ص82.

(24) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح، كتاب البلدان، بغداد، مكتبة المثنى، 1891، ص313.

السيول، ومن أشهر أوديتها العقيق وبطحان وقناة، وكان العقيق أكثرها مياهاً وأخصبها لاشتماله على الكثير من العيون، مياهها قريبة من سطح الأرض[25].

وكان من أشهر آبار المدينة بئران الأول: بئر حاء كان يملكه رجل يدعى أبو طلحة الأنصاري، وكان من أحب أمواله إليه لقلة المياه بالمدينة وعندما اسلم جعلها صدقة لله عندما سمع قوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾[26].

والبئر الثاني: وهو بئر رومة كان يمتلكه رجل يهودي يبيع ماءه لأهل المدينة فاشتراه منه سيدنا عثمان بن عفان بعشرين ألف درهم وجعلها صدقة لأهل المدينة[27]. وهو مبلغ ليس بالقليل، مما يدل على قلة الماء، فإن قل الشيء ارتفع ثمنه.

وعلى كل حال فقد توفرت ليثرب عوامل ساعدت على قيام نشاطها الزراعي، وكان العمالقة هم أول من زرع بها وذلك منذ زمن بعيد حيث غرسوا بها النخل[28]. ومن بعدهم اليهود عندما أخرجوهم منها، ثم قدم عليهم الأوس والخزرج من اليمن بعد سيل العرم[29]. فاشتغل كل من الأوس والخزرج واليهود بالزراعة وكانت أوسع الأراضي وأخصبها بيد اليهود، حتى أصبح الحبر اليهودي مخيريق غنياً كثير الأموال بما يمتكله من النخيل، حيث قيل إنه يمتلك سبعة

---

(25) الاصطخري، المسالك والممالك، طبعة ليدن، 1927، ص18؛ ابن حوقل، أبو القاسم النصيبي، صورة الأرض، بيروت، دار مكتبة الحياة، لا.ت، ص38؛ الحموي، معجم البلدان، ج4، ص139.

(26) البكري، أبو عبد الله بن عبد العزيز، معجم ما استعجم، تحقيق: مصطفى السقا، ط1، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، 1945، ج2، ص413.

(27) نفسه، ج2، ص685.

(28) القرماني، أحمد بن يوسف، أخبار الدول وأثار الأول في التاريخ، تحقيق: أحمد حطيط وفهمي سعد، ط1، بيروت، عالم الكتب، 1992، ج3، ص461؛ نورة بنت عبد الملك بن إبراهيم آل الشيخ، الحياة الاجتماعية والاقتصادية في المدينة المنورة في صدر الإسلام، ط1، جدة، دار تهامة، 1983، ص119.

(29) الحموي، معجم البلدان، ج3، ص84، 85.

حوائط وبساتين[30]، أما طريقة توزيع المياه فكان يقسم بينهم، حيث يسقي صاحب الأرض العالية أولاً ثم يرسله للذي أسفل منه، وفي أوقات شح المياه في الوديان بتأخر سقوط المطر يستخدمون مياه الآبار لري مزروعاتهم[31].

وكثيراً ما عمل اليهود على الاستقلال بإمكانيات يثرب الاقتصادية لصالحهم، ببث الفتن بين الأوس والخزرج مما أثر سلباً على اتساع رقعتها الزراعية وزيادة إنتاجها[32]. فاستغلوا أصحاب الأراضي الصغيرة بإقراضهم المال بربا فاحش وألجؤوهم بعدها لبيع محاصيلهم قبل أن تنضج «كالتمر فوق رؤوس النخل» وربما يتخلي بعضهم عن أرضه مقابل دينه[33].

ولم يتعد إنتاج يثرب الزراعي التمور وشيئاً من الشعير دون القمح[34]، فكان التمر في المرتبة الأولى[35]، وكانوا يتعاملون به في البيع والشراء بدل النقود وسداد الديون ودفع الأجور[36].

وكانوا يجلبون القمح من الشام أو يجلب إليهم لسد النقص في الاستهلاك[37].

(30) البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى، فتوح البلدان، تحقيق: عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع بيروت، مؤسسة المعارف، 1987، ص28.

(31) مصطفى أبو ضيف أحمد، دراسات في تاريخ الدولة العربية، ط4، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 1986، ص99.

(32) شكران الخربوطلي، «الحياة الاقتصادية في المدينة المنورة قبل الهجرة وأثر الهجرة عليها»، مجلة دراسات تاريخية، جامعة دمشق، سنة 17، العدد 55، 1996، ص38.

(33) حسن خالد، مجتمع المدينة قبل الهجرة وبعدها، ط1، بيروت، دار النهضة العربية، 1986، ص49 و50.

(34) ابن حوقل، صورة الأرض ص39؛ الكتاني، عبد الحي الإدريسي، التراتيب الإدارية، بيروت، دار الكتاب العربي، لا. ت، ج2، ص50، 53.

(35) البلاذري، فتوح البلدان، ص40.

(36) المالكي، أبو عمر يوسف القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، بيروت، دار الكتاب العربي، لا.ت، ج2، ص55.

(37) الكتاني، التراتيب الإدارية ج2، ص150؛ أحمد إبراهيم الشريف، دولة الرسول في المدينة، القاهرة، دار الفكر العربي، لا. ت، ص358.

الطائف

وهي المدينة الثانية في الحجاز من حيث الأهمية الاقتصادية، وكثيراً ما قرن اسمها بمكة. فيقال مكة من الطائف والطائف من مكة لذلك سميتا القريتين[38]، وهي تقع جنوب شرق مكة بمسافة 75 ميلاً وترتفع عن سطح البحر 5000 قدم[39]، ووصفت بأنها شامية الهواء باردة الماء مصيفاً لأغنياء مكة[40]، ووصفت كذلك بأنها من أعمال مكة[41]، وكان مناخها معتدلاً وهواؤها عليلاً وماؤها عذباً حتى أن بعض الروايات العربية ذات الطابع الخرافي تزعم بأنها قرية بالشام نقلت إلى الحجاز، فتقول الرواية:

«إن الله لما أسكن ذرية إبراهيم عليه السلام مكة، سأله أن يرزق أهلها من الثمرات، فأمر الله قطعة من الأرض أن تسير بشجرها حتى تستقر بمكان الطائف، فأقبلت وطافت بالبيت، ثم أقرها بمكان الطائف فسميت الطائف وكانت قرية بالشام»[42].

لذلك قام بها نشاط زراعي، حيث اعتنى أهلها بغرس الأشجار، وقد اشتهرت بكثرة زبيبها وأعنا بها وتمورها اللذين ألفا ثروة زراعية لها[43]، واشتهر تمرها في شبه الجزيرة شهرة كبيرة وكانت تمون مكة[44]، وكانت أكثر بساتينها

(38) ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار المعرفة، 1984، ج4، ص126؛ الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود، الكشاف، بيروت، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، 1947، ج7، ص247.

(39) لامنس، «مادة: الطائف»، تعريب: خورشيد، دائرة المعارف الإسلامية، ج15، ص54.

(40) المقدسي، أحمد التقاسيم في معرفة الأقاليم، طبعة ليدن، 1906، ص79.

(41) اليعقوبي، كتاب البلدان، ص316.

(42) الحموي، معجم البلدان، ج4، ص12.

(43) الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبد الله، أخبار مكة، بيروت، مكتبة خياط، لا.ت، ج2، ص193.

(44) المقدسي، أحسن التقاسيم، ص79؛ السيد عبد العزيز سالم، تاريخ العرب في عصور الجاهلية، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1989، ص76.

تقع على الطريق المؤدي إلى مكة[45]. إلا أن هذا النشاط لم يتجاوز نطاقها بعيداً[46]، وليس معنى ذلك أنها مكتفية ذاتياً، أضف على ذلك أنها كانت ملزمة بأداء ضريبة مزدوجة إما إلى الفرس كونهم أشمل سلطة في شبه الجزيرة أو إلى الروم حيث الجهات المتاخمة لحدود الشام، فيذكر إنه كان هناك عامل جباية فارسي يأخذ ضريبة عن كل شيء صغيراً أو كبيراً، ثميناً أو رخيصاً، رغم ضعف اقتصادها مقارنة بغيرها من مناطق بلاد العرب. فيذكر أن رجلين من أهل الطائف خرجا بأعنز وجدي يريدان الكلاء والعشب فتعرض لهما عامل الجباية الفارسي فطلبا منه أخذ ما شاء إلا شاة حلوباً، فأبى أن يأخذ شيئاً منهما سوى الشاة الحلوب[47].

معوقات النشاط الزراعي:

إن قلة المياه بشبه الجزيرة العربية حال دون قيام نشاط زراعي يكفي بلاد العرب بأكملها من حبوب ـ قمح وشعير ـ وخضروات وفواكه وبقول وأعلاف للمواشي، مما جعل العرب وخاصة أهل البادية يحتقرون حرفة الزراعة[48] وينقصون من مكانة المزارع اجتماعياً لقلة مردودها المادي[49].

ولم يكن الحضري أقل ازدراء من البدوي لمهنة الفلاحة، حتى إن بعض الصحابة كرهوا العمل في الأرض تاركين ذلك لأهل الذمة والنبط والعبيد[50]، وفي ذلك يقول الألوسي:

---

(45) الحموي، معجم البلدان، ج4، ص9.

(46) ابن حوقل، صورة الأرض، ص39.

(47) الحموي، معجم البلدان، ج2، ص9.

(48) امحمد ارشيد العقيلي، «التنظيمات المالية في المشرق الإسلامي منذ الفتح حتى عهد عمر بن عبد العزيز»، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، الأردن، مجلد 9، العدد الثاني، 194، ص136.

(49) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج7، ص26.

(50) نفسه، ج7، ص26.

«الفلاحة قد كان للعرب حسن رغبة فيها إذ ليس لغيرهم ما لهم من الاقتدار على جلب المياه وتوزيعها بلطف في مزارعها الواسعة تحت شمسهم المحرقة»[51].

وتأكيداً لما سبق ذكره نسوق الحديث عن تدني مورد الزراعة ببلاد العرب قبل الإسلام بأبيات للشاعر الأعشى[52] يصف قوماً معيشتهم من الزراعة وازدراءه لها، بأنهم ينتظرون الحصاد دون القيام بأي أعمال أخرى سوى الجلوس في ديارهم يعالجون القمل مشدودين إلى الأرض بقيود لا يملكون فكها:

لسنا كمن جعلت اياد دارها تكريت تنظر حبها أن يحصدا
قوماً يعالج قملاً أبناؤهم وسلاسلا أجدا وباباً موصداً[53]

ومما يعيق النشاط الزراعي خطر الأعراب واحترافهم الغزو والإغارة على المزارع لأنهم اعتبروا الماء والكلأ للجميع[54]، دفعهم إلى ذلك الجفاف المتزايد في شبه الجزيرة وخاصة أوقات انحباس المطر[55]،وكانوا لا يرون في ذلك بأساً ولا عيباً أو سرقة وقولهم «لا يكسب الأموال إلا منازلة الأبطال وتجريد السيوف ومباشرة الحتوف»[56]. مما كان يدفع الزراع للجوء إلى القبائل القوية طلباً للحماية مقابل شيء من محاصيلهم[57].

---

(51) الألوسي محمود شكري، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ج1، ص183.

(52) هو أحد شعراء الجاهلية الكبار من أصحاب المعلقات، ولد في قرية منفوحة باليمامة توفى سنة 7هـ.

(53) ديوان الأعشى، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، 1980، ص56.

(54) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج2، ص38؛ أحمد ارحيم هبو، تاريخ العرب قبل الإسلام، حلب، جامعة حلب، 1996، ص225.

(55) مونتجمري وات، محمد في مكة، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ وحسن عيسى، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، 2002، ص51 و52.

(56) أبو القاسم حسين محمد الراغب، محاضرات الأدباء، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1961، ج2، ص494.

(57) مونتجمري وات، محمد في مكة، ص51.

وأحياناً كانت تتعرض الزراعة للآفات الطبيعية المدمرة مثل الجراد الذي يصاحب أوقات الجفاف المألوفة بشبه الجزيرة العربية[58].

الصناعة:

كانت أقل نصيباً ونشاطاً ببلاد العرب من الزراعة وذلك لعدم توفر المواد الخام القابلة للتحويل إلى سلعة مستهلكة، ولا إلى الأيدي العاملة الماهرة اللهم إلا في اليمن حيث قامت بها بعض الصناعات الخفيفة مثل دباغة الجلود[59]، وبعض المنسوجات[60].

لم تكن الصناعة قبل الإسلام وخاصة بالحجاز ذات جدوى اقتصادية وإن قام بها البعض من العرب سواء في مكة أو يثرب والطائف، فيذكر أن الزبير بن العوام كان خياطاً والعاص ابن هشام أخا أبي جهل حداداً وعتبة بن أبي وقاص نجاراً[61] والخباب بن الأرت حداداً[62] لكنهم لم يصلوا إلى حد الإتقان والجودة ولعل ذلك راجع لضعف الخبرة أو لعدم وجود منافسة حتى أن قريش احتارت عند تجديد الكعبة في إيجاد نجار ماهر، فلم يجدوا إلا قبطياً تحطمت سفينته على الساحل قرب مكة فأتوا به وبها فسقف لهم الكعبة بأخشابها[63].

وقد جبل العرب على المعالي والتفاخر بالشجاعة والفروسية والإقدام فكانت فيهم صنائع تمس حوائجهم الضرورية لا بد منها لهذا قلت فيهم حرفة

(58) الجاحظ أبو عثمان عمر بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط3، القاهرة مكتبة الخانجي، 1968، ج2، ص183.

(59) ابن حوقل، صورة الأرض، ص43.

(60) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص98.

(61) ابن رسته، أبو علي أحمد بن عمر، الأعلاق النفيسة، بغداد، مكتبة المثنى، 1891، ص215.

(62) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج7، ص555.

(63) ابن هشام، أبو محمد بن عبد الملك، السيرة النبوية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، لا. ت، ج1، ص205؛ السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله، الروض الأنف، بيروت، دار المعرفة، 1978، ص225.

الصناعة فلم تصل لدرجة الإتقان مقارنة بمن جاورهم من الأمم[64]، وعندهم القائم بأمر الصناعة دون غيره بالمكانة والشرف، والشاهد على ذلك ما كان يهجو به الشاعر جرير دائماً الشاعر الفرزدق لأن أحد أبائه كانت حرفته جلا السيوف إضافة إلى ما كانت تهجو به العرب أهل اليمن لاحترافهم دباغة الجلود وصنع النعال وحياكة الثياب، فقالوا فيهم:

«هم بين دابغ جلد وناسج برد»[65]

وكانت العرب تقول في الحرف ثلاثة أعمال لم تزل في سفلة الناس الحياكة والحجامة والدباغة[66].

ويكفي القول إن اقتصاد بلاد العرب قبل الإسلام أبعد ما يكون عن الاقتصاد القائم على الاكتفاء الذاتي.

التجارة:

أعطى الموقع الجغرافي لبلاد العرب أهمية اقتصادية وذلك لوقوعه على طرق التجارة العالمية القديمة التي تصل الشرق حيث «الهند والصين» بالشرق الأوسط عبر جزيرة العرب مروراً بها براً حيث تنزل في اليمن بحراً وتنقل عبر طرق ومسالك تشق الصحراء حتى تصل إلى مكة ومنها إلى سواحل البحر المتوسط فتنقل بحراً إلى بلاد الروم وأوروبا وبالعكس من بلاد الروم إلى مكة ومنها إلى مؤانئ اليمن[67]، وذلك لوقوع بلاد العرب في منطقة صراع محتدم بين الفرس والروم، فكانت الفرس مسيطرة على العراق والروم مسيطرة على الشام فعطلت طرق التجارة بين الشام والعراق، وتنازعت الحبشة وفارس

(64) الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج3، ص338.

(65) الأزرقي، أخبار مكة، ج1، ص122 و123؛ ابن حوقل، صورة الأرض، ص43؛ المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص98.

(66) الراغب الأصبهاني، محاظرات الأدباء، ج2، ص459.

(67) عواطف أديب سلامة، قريش قبل الإسلام دورها السياسي والاقتصادي والديني، ط1، الرياض، دار المريخ، 1994، ص211.

السيطرة على اليمن فقفلت طرق التجارة عبر بحر العرب والخليج العربي[68]، إضافة إلى صعوبة الملاحة بالبحر الأحمر لكثرة شعابه المرجانية وقلة موانيه الصالحة لإيواء السفن وتهديد القراصنة للسفن التجارية[69]، فاستفادت مكة من هذه الظروف أكثر من غيرها، وقد ساعدها على ذلك وقوعها بين ملتقى طرق القوافل التجارية[70]، فضلاً عن تمتعها بالأمن وذلك لوجود البيت العتيق بها وإجماع العرب على تعظيمه والحج إليه[71]، وفي ذلك قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ .[72].

واستفادت مكة من التجارة وغدت شغل أهلها ونشاطهم فلا نصيب لهم في الزراعة لوقوعها بواد غير ذي زرع[73]، ولعبت دور الوسيط في التجارة العالمية وتوج ذلك بنو عبد مناف إحدى بطون قريش بعقد اتفاقيات تجارية مع ملوك الأمم المجاورة لبلاد العرب فاستطاع هاشم بن عبد مناف الحصول على أمان لدخول قريش الشام للتجارة وأخذ عهوداً ومواثيق من أشراف العرب لمرور التجارة بأمان ومن بعده وفق أخو نوفل في أخذ الأمان من ملوك الفرس وأخو عبد المطلب من ملوك حمير باليمن وأخو عبد شمس من نجاشي الحبشة وبحصولهم على عقود الأمان أطلق عليهم اسم المجبرين[74].

وسن هاشم رحلتي الشتاء والصيف ـ رحلة في الشتاء إلى اليمن والثانية

---

(68) أحمد إبراهيم الشريف، دولة الرسول في المدينة، ص6.

(69) نفسه، ص12.

(70) عبد العزيز الهلابي، «ما حقيقة رحلة قريش في الصيف إلى الشام»، مجلة الدارة الرياض، العدد الرابع، سنة 22، 1417هـ، ص73.

(71) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص535.

(72) سورة العنكبوت، الآية: 67.

(73) ابن حوقل، صورة الأرض، ص36؛ الطبريُ جامع البيان في تأويل القرآن، ط2، القاهرة، مطبعة الحلبي، ج3، ص229، 230.

(74) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط4، القاهرة، دار المعارف لا. ت. ج2 ص252؛ ابن حبيب أبو جعفر محمد، المحبر، تحقيق: ايلزه ليتختن شيتر، بيروت، دار الآفاق الجديدة، لا. ت، ص162.

في الصيف إلى الشام وقيل بعد مجاعة أصابت مكة[75]، وقد جاء ذكرها في القرآن الكريم.

وأخذت قوافل قريش تجوب أطراف بلاد العرب ناقلة تجارة الشرق إلى الغرب وتجارة الغرب إلى الشرق[76].

وقد أسهم معظم سكان مكة في رأس مال القوافل التجارية التي جمعهم عليها هاشم بن عبد مناف فيما عرف برحلتي الشتاء والصيف، إلا أن الأرباح كانت متفاوتة بينهم، فقد تبلغ حصة الواحد منهم فيها أكثر من ثلاثين ألف دينار وقد لا تتجاوز حصة أحدهم نصف دينار[77]. فأدى ذلك لظهور الفردية حيث أفراد لا هم لهم سوى جمع الثروات، وآخرون فقراء فقراً مدقعاً لا يعبأ بهم الأغنياء وإن كانوا ذوي قربى[78]، فمنهم من كان يستدين ليعيش أو ليتاجر بما استدان وعليه تسديد بربا وإن عجز يفقد حريته أو يعمل أجيراً عند من استدان منه حتى يقضي دينه[79]، ولم يكن للفقراء ما يحميهم حتى أن نساء عفيفات تحولن إلى بغايا في بيوت ترفع عليها رايات خاصة[80].

وعلى كل حال كانت التجارة من نصيب مكة بالحجاز ونشاط أهلها دون غيرهم وكان حالهم أفضل من سواهم خاصة من غلب على أرضهم الرمال والصحراء وأحوالهم أقل في الرفاهية والعيش[81]، حيث لا نصيب لهم في مردود التجارة إلا ما اقتضت المصلحة بارتباطها مع قريش بمعاهدات قام بها

(75) الفخر الرازي، أبو عبد الله محمد الطبرستاني. التفسير الكبير للقرآن، ط1، القاهرة، مكتبة عبد الرحمن محمد، لا. ت، ج32، ص107؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ح4، ص535.

(76) إبراهيم أحمد الشريف، دولة الرسول في المدينة، ص11.

(77) أحمد أرحيم هبو، تاريخ العرب قبل الإسلام، ص233 و234.

(78) مونتجمري وات، محمد في مكة، ص154.

(79) ابن كثير، البداية والنهاية، بيروت دار المعرفة، 1990، ح6، ص55.

(80) عبد الرحمن الشرقاوي، محمد رسول الحرية، ط5، القاهرة، دار المستقبل، لا. ت، ص21.

(81) الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج3، ص287.

هاشم وأخوته أتاحت لهم فرصة أخذ شيء من المال مقابل الحماية وعدم التعرض لقوافلهم[82].

مستوى معيشة العرب قبل الإسلام:

المعيشة: هي المطعم والمشرب وما تقوم به الحياة[83]. وبالمفهوم الحديث هي المستوى الاقتصادي الذي يعيشه فرد أو جماعة من حيث المسكن والطعام والملابس وخدمات الدولة والصحة العامة[84].

وقد رأينا سابقاً أن طبيعة بلاد العرب لم تكن تسمح بتعدد الأنشطة الاقتصادية ذات المردود الاقتصادية الكبير، الذي يشكل فائضاً عن الحاجة أو تحقيق اكتفاء ذاتي يغنيها عن سواها، ولكن نظراً لغلبة الصحراء والمناخ الصحراوي على معظم أجزائها، إن لم يكن بأكلمها فقد كان الغالب على وجه الحياة فيها شظف العيش وخشونته، اللهم إلا في بعض المناطق المحدودة مثل مكة التي انتعشت بالتجارة ويثرب واليمن بالزراعة، ولكن لم يكن بوسع هذه المناطق الصغيرة إحياء البلاد المترامية الأطراف وفي ذلك قول ابن خلدون:

«لم تكن أمة من الأمم أسغب عيشاً من مضر بالحجاز في أرض غير ذات زرع ولا ضرع»[85].

ونستشهد بالنقاش الذي دار بين المغيرة بن شعبة أحد قادة الفتح العربي للعراق ورستم أحد قادة الفرس أثناء مفاوضات للبحث عن حلّ المستوى المعيشة في بلاد العرب حيث قال رستم مفاوضاً للمغيرة:

---

(82) مونتجمري وات، «مادة بدو»، دائرة المعارف الإسلامية، ج6، ص491.

(83) ابن منظور، لسان العرب، ج6، ص321؛ الطاهر أحمد الزاوي، مختار القاموس، طرابلس، الدار العربية للكتاب، 1983، ص464.

(84) محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1990، ص470.

(85) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ط2، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1961، ص361.

«إن الله قد أعظم لنا السلطان وأظهرنا على الأمم وأخضع لنا الأقاليم ولم يكن في الأرض أمة أصغر قدراً عندنا منكم لأنكم أهل قلة وذلة وأرض مجدبة ومعيشة ضنك. فما حملكم على التخطي إلى بلادنا، فإن كان ذلك من قحط نزل بكم، فإنا نوسعكم ونفضل عليكم فارجعوا إلى بلادكم».

فرد المغيرة عليه:

«... أن الله وله الحمد أنزلنا بقفار من الأرض مع الماء النزر والعيش القشف يأكل قوينا ضعيفنا.. ونقتل أولادنا خشية الإملاق...»[86].

وقد فاوضت قريش الرسول ﷺ بقولها له:

«قد علمت أنه ليس من الناس أحد أضيق علينا بلاداً ولا أقل مالاً ولا أشد عيشاً منا، فسل لنا ربك الذي بعثك فليسير عنا هذه الجبال التي ضيقت علينا ويبسط لنا بلادنا ويجر فيها أنهاراً كأنهار الشام والعراق»[87].

فأنزل الله تعالى قوله: ﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا﴾[88].

وقبل الشروع في الحديث عن مستوى المعيشة ببلاد العرب لا يفوتنا أن مستوى المعيشة ببلادِ العرب انقسمت إلى نمطين من الحياة بانقسام سكانها إلى قسمين متميزين بدو وحضر، البدو وهم سكان البادية وكانت حياتهم حل وترحال، والحضر وهم سكان المدن والواحات وكان نشاطهم الزراعة والتجارة. وقد اختلفت التسميات في شأن سكان بلاد العرب، فيقول ابن العبري:

(86) الدينوري، أبو حنيفة بن داود، الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، ط1، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1960، ص120، 121.

(87) الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد، أسباب النزول، تحقيق: كمال بسيوني زغلول، بيروت دار الكتب العلمية، لا.ت، ص300 و301.

(88) سورة الإسراء، الآية: 90.

«سائر العرب بالجاهلية طبقتين: أهل مدر وأهل وبر[89]، أهل المدر سكان الحواضر والقرى كانوا يحاولون المعيشة من الزرع والنخل والماشية والتجارة، وأهل الوبر، قطان الصحارى يعيشون من ألبان الإبل ولحومها منتجعين منابت الكلأ مرتادين لمواقع المطر يخيمون فيها ما ساعدهم الخصب وأمكنهم الرعي يتوجهون لطلب العشب وابتغاء المياه فلا يزالون في حل وترحال»[90].

وفي ذلك قول أحدهم عن ناقته:

تقول إذا درأْ لها وضيني ... أهذا دينه أبداً وديني

أكل الدهر حل وارتحال ... أما يبقي عليّ ولا يقيني[91]

فكان ذلك دأبهم في الصيف والشتاء فإذا جاء الشتاء انكمشوا إلى أرياف العراق حيث الأطراف وأطراف الشام فيشتوا هناك صابرين على بؤس العيش[92]، وكانوا بقفر ووحشة من الإنس ومعاشهم من نبات الأرض معيشتهم خشونة وشظف[93].

والواقع أن معيشة أهل الوبر كانت أسوأ عيشاً من معيشة أهل الحضر، وسنتحدث عن معيشة القسمين بشيء من التفصيل بتوضيح مأكلهم ومساكنهم وملبسهم بما عكسه عليهم فقر بيئتهم وشح مواردها بالحجاز خاصة.

---

(89) يقصد بالمدر الطين اليابس وقيل الطين العلك الذي لا رمل فيه، وبنو مدراء: أهل الحضر، وقول أحدهم من أهل البادية للنبي ﷺ لنا الوبر ولكم المدر، عني بذلك المدن والحضر لأن مبانيها بالمدر أي الطين اليابس. وعني بالوبر الخيام لأنها مبنية بالوبر جلود الجمال؛ ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص162.

(90) ابن العبريُ غريغورس الملطي، مختصر تاريخ الدول، ط1، القاهرة، دار الآفاق العربية، 2001، ص93 و94.

(91) نفسه، ص94.

(92) أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد العباس. الامتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، دار مكتبة الحياة، لا. ت، ج1، ص72.

(93) ابن خلدون، المقدمة، ص361.

مأكل أهل البادية:

لم يعرفوا التفنن في الأكل والشرب، فكان جملة طعامهم في أحسن الأحوال لحوم الصيد ولحوم الإبل وألبانها، أو ابتلاع الريح ومضغ القيصوم[94]، أو الشيح وأغلبهم كان لا يعاف شيئاً من المأكل لقلته عندهم[95]، فأكلوا الحيات والعقارب والخنافس[96]، وقالوا نأكل كل ما دب ودرج إلا أم حبين[97] وافتخروا بأكل الضب بقول أحدهم:

أكلت الضباب فما عفتها ... وإني اشتهيت قديد الغنم
ولحم الخروف حنيذاً وقد ... أتيت به فاتراً في الشبم
وركبت زبداً على تمرة ... فنعم الطعام ونعم الأدم
وقد نلت منها كما نلتم ... فلم أر فيها كضب هرم[98]

وكان سيدنا محمد ﷺ يعافه ولم يحرمه.[99] وعلى كل حال لم يقف الأمر عند هذا الحد من تدني طعامهم، بل منهم من أكل الحيات بعد شوائها بالنار[100]، وتعداه في صيد الذئاب والضباع والأكل من لحومها بعد طبخها[101].

---

(94) القيصوم: نبات مر الطعم، ابن منظور، لسان العرب، ج12، ص486؛ البستاني، بطرس، محيط المحيط، بيروت، مكتبة لبنان، 1977، ص765.

(95) الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج1، ص380.

(96) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق: محمد عبد السلام هارون، ط2، القاهرة، مكتبة مصطفى الحلبي، 1965، ج3، ص536.

(97) أبو حبين: أنثى الحرباء، الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البخلاء، تحقيق: طه الحاجري، القاهرة، دار المعارف، 1958، ص222؛ ابن عبد ربه، أبو عمر شهاب الدين، العقد الفريد، تحقيق: خليل شرف الدين، بيروت، دار مكتبة الهلال، 1999، ج3، ص189.

(98) الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج1، ص380.

(99) مسلم، صحيح مسلم، القاهرة، مطبوعات مكتبة محمد علي صبيح، لا.ت، ج6، ص68؛ البخاري، إسماعيل بن إبراهيم، صحيح البخاري، القاهرة، مطابع الشعب، 1379هـ، ج3، ص203؛ ابن سعد، أبو عبد الله محمد، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1960، ج1، ص395

(100) ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم، عيون الأخبار، بيروت، دار الكتاب العربي، لا.ت، ج3، ص213.

(101) ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، ج2، ص209.

ويقول الجاحظ الأمر فيهم عجب بأكل السباع والحشرات فمنهم من يظهر استطابتها أو يفخر بأكلها كقول قائلهم:

يا أم عمرو من يكن داره   جوار عدي يأكل الحشرات[102]

وكان الشاعر الفرزدق يهجوهم بذلك وخاصة بني أسد الذين اشتهروا بأكل الكلاب، فقال فيهم:

إذا أسدي جاع يوماً ببلده   وكن سميناً كلبه فهو آكله[103]

ولقد أكل بعضهم الفئران وقولهم فيها والله ما تأكل إلا فاخرات متاعنا، عندما قيل لهم في قذراتها[104]. ولم يعرفوا أكل الخضروات، لذلك أطلقوا على أي رجل من القري أخضر النواجذ[105] لأنه يتناول الكرات والبصل والبقول والخضروات[106]، ومن شح باديتهم جهلوا طيب الطعام تماماً، قال أحدهم طعامنا الهبيذ[107] والضباب واليرابيع والقنافذ والحيات وربما اشتوينا الجلد فلا نعلم أحد أخصب منا عيشاً، وإذا أصاب أحدهم لبناً ممزوجاً بالماء وتمرات صغار ظن نفسه ملكاً حاز الدنيا ونعيمها:

وإذا ما أصبنا كل يوم مُذيقة   وخمس تميرات صغار كنائز
فنحن ملوك الأرض خصباً ونعم   ونحن أسود الغاب عند الهزاهز
وكم متمن عيشنا لا يناله   ولو ناله أضحى به حق فائز[108]

---

(102) الحيوان، ج3، ص526.

(103) الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء، ج2، ص626.

(104) نفسه، ج2، ص627.

(105) النواجذ: جمع ناجذ، قيل السن التي بين الضرب والناب وقيل الأنياب؛ الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، ط1، القاهرة، دار الحديث، 2000، ص352.

(106) الجاحظ، الحيوان، ج3، ص248، جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص10.

(107) الهبيذ: الحنظل بعد إخراج حبه، ابن سيده، المخصص، ج12، ص5.

(108) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، لا. ت، ج2، ص394 و395.

وهذا حالهم ومأكلهم في أحسن أحوالهم وسعة عيشهم ولكن أحياناً ما تهبط إلى أسوأ من ذلك خاصة في أوقات الجذب والقحط فكان يصيبهم من الجوع ما لم يسمع به في أمة من الأمم ولا في مكان من الأماكن، فيروي أحدهم عن نفسه قائلاً:

«جعت حتى سمعت في مسامعي دوياً فخرجت أريد الصيد فإذا بمفازة بها جرو ذئب فذبحته وأكلته وأدهنت واحتذيت»[109].

وكانوا يأكلون جلود الإبل بعد شوائها في النار وأطلقوا عليها التنافيط[110]. وشربوا ماء الكرش وعرف عندهم باسم الفظ[111]، وأكلوا الحنظل وسموه الخولع[112]. وكان يبلغ بهم الضيق والجهد فيخلطون دماً بوبر تعارفوا عليه بالعلهز حيث يأخذون دم البعير يتقون به الجوع في سنوات الجذب[113]، لذلك جاء في حديث الرسول ﷺ: «**إن الله قد أراحكم من البجة**»[114] وذلك عندما أنعم الله عليهم بالإسلام ووسع لهم الرزق. والأسوأ مما سبق كان يصل بهم الأمر إلى حد الانتحار الجماعي تخلصاً من الجوع والمرض، فكان الرجل إذا بلغ به الجوع مبلغه، ولم يجد ما يسد به جوعه، حتى أطعمته المتخذة في أوقات الشدة، ويئس من الحياة خرج بعياله وضرب عليهم وعلى نفسه خباء حتى يموتوا، وكانت هذه الطريقة تعرف بالاعتقاد[115].

---

(109) الجاحظ، البخلاء، ص220.

(110) أبو حيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، ج3، ص47.

(111) ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص452؛ الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن إسماعيل، فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: مصطفى السقا، ط2، القاهرة، مكتبة الحلبي، 1954، ص118.

(112) أبو حيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، ج3، ص55.

(113) الزمخشري، الكشاف، ج3، ص38: ابن خلدون، المقدمة، ص362.

(114) البجة: دم البعير، الزبيدي، تاج العروس، ج2، ص6.

(115) ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص295؛ الزبيدي، تاج العروس، ج2، ص426.

وكانوا يقتلون بناتهم بدفنهن أحياء خشية الفقر، وتوقع حدوثه[116]، وهي عادة قد أشار إليها القرآن الكريم:

﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾[117].

﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾[118].

مأكل أهل الحضر:

وأهل الحضر هم سكان يثرب والطائف ومكة، في جملتها فإن مستواها المعيشي كان أفضل من مستوى أهل الوبر أي أهل البادية لاعتماد الأولى والثانية على الزراعة والثالثة على التجارة، فنظراً لاعتماد يثرب على الزراعة وخاصة النخيل كان أكثر طعام أهلها التمر حتى أن سيدنا محمد ﷺ قال:

«بيت ليس فيه تمر جياع أهله»[119].

ويليه الشعير حيث كان يعطي نساءه عند فتح خيبر من الشعير ربع ما يعطيهن من التمر[120]، ولسد النقص فيه كانوا يجلبونه من الشام وغيرها[121]. وإضافة إلى حصولهم على التمور من النخيل الملائم لطبيعة بلاد العرب القاسية فكانوا يستخرجون منها الجُمار أو شحم النخل، يقطع من رأسها كأنه قطعة سنام ضخمة تؤكل بالعسل[122].

ولم تكن هذه المناطق تعيش رغداً من العيش أو إنتاجها يزيد عن الحاجة

(116) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج2، ص188، ص38.

(117) سورة الإسراء، الآية: 31.

(118) سورة الأنعام، الآية: 151.

(119) ابن ماجه، ابو عبد الله بن محمد بن يزيد بن ماجه، سنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار إحياء الكتاب العربية، 1953، ج2، 1104؛ ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، ج3، ص201.

(120) البلاذري، فتوح البلدان، ص40.

(121) الكتاني، التراتيب الإدارية، ج2، ص159؛ أحمد الشريف، دولة الرسول في المدينة، ص358.

(122) ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص147.

فهناك من يشير إلى أنها تعيش على الكفاف حتى بداية نشأة الدولة العربية وذلك أن هجرة خمسين رجلاً من المسلمين زاد من أعبائها الاقتصادية(123)، وهي ثاني أكبر مدن الحجاز، يضاف إليه أسرى بدر من المشركين لما تم توزيعهم على بيوت أهل المدينة، فقاسموهم أقوات يومهم حيث أخذ أهل البيت يخصون الأسير النازل عليهم بالخبز في الغذاء أو العشاء ويكتفون هم بالتمر(124).

إضافة أنه حتى الأغنياء منهم لم يعرفوا التفنن في المأكل والمشرب، ولم تخطر على بالهم فلم يعرفوا من طيب الطعام سوى اللحم المطبوخ بالماء(125)، حتى أن عبد الله بن جذعان أحد أثرياء قريش وفد ذات مرة على كسرى وأكل عنده الفالوذج وتعجب منه، فسأل عن حقيقته فقيل له: هو لب لباب البر يخلط معه العسل(126)، وكانوا يأكلون الحنطة بنخالها لجهلهم المناخل(127).

وما يؤكد القول على جهل العرب بطيب الطعام وتنوع ألوانه انبهارهم بما وقفوا عليه من غريب الأطعمة عند إنطلاقهم للفتوح في الشام والعراق حين وجدوا سفينة مملوءة جوزاً فظنوه حجارة حتى كسروا واحدة منها وتذوقوا فوجدوا طعمها طيب المذاق(128)، ولما دخلوا المدائن فاتحين وجدوا كافوراً فحسبوه ملحاً ولما عجنوا به وجدوا مرارته(129)، وظنوا الخبز المرقق قطع

---

(123) ابن هشام، السيرة النبوية، ج2، ص115، ص342؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج1، ص238؛ محمد ضيف الله بطاينة، «الجيش وتمويله في صدر الإسلام»، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، مجلد8، 1981، ص66.

(124) ابن هشام، السيرة النبوية، ج2، ص300.

(125) الأبشيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد، المستطرف من كل فن مستظرف، تحقيق: مفيد محمد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، 2002، ص189.

(126) الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج1، ص381.

(127) البخاري، صحيح البخاري، ج7، ص96 و97؛ الداوودي، أبو جعفر أحمد بن نصر، كتاب الأموال، تحقيق: محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، ط2، القاهرة، دار السلام، 2006، ص202؛ ابن خلدون، المقدمة، ص362.

(128) الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء، ج2، ص626.

(129) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، تحقيق: محمود الباجي، تونس، دار =

الثياب[130]، وقدم لأحدهم رغيف خبز عليه لحم فأكل اللحم، وقال لمن ضيفه خذ الطبق يعني رغيف الخبز. «ظن الرغيف طبقاً»[131]، وعندما شاهدوا الأرز ظنوه سماً، ذلك إنهم في أحد الحصون التي فتحوها بالعراق وجدوا مكتالين أحدهما به تمر، والآخر به أرز، فأكلوا التمر وتركوا الأرز ظناً أنه سم قاتل أعده لهم عدوهم، ولم ينتبهوا لحقيقته إلا بعد أن أكل منه فرس أحدهم فلم يحدث له مكروه[132]. ومنهم من كان يتجافى عن أكل الدجاج لأن نفسه لم تعتاده وتألفه لندرته ببلاد العرب[133].

ولما غنموا أواني مصنوعة من الذهب والفضة أخذ البعض منهم ينادون من يأخذ الصفراء «يعني الذهب» ويعطيني البيضاء «أي الفضة»[134]، اعتقاداً أن الفضة خير من الذهب وذلك لأنهم لا يعرفون ما قيمتها جهلاً بالشيء وآخر ظفر بحجر ياقوت كبير لم يعرف قيمته وثمنه فباعه بألف درهم فلامه أصحابه على ذلك، فقال لهم: لو علمت أن وراء الألف عدداً أكثر لطلبته[135].

المساكن

لا يوجد في أخبار وصف مدن وقرى الحجاز وبيوتها ما يفيد بذكر أو وجود أبنية فخمة أو قصور حتى في مكة وهي أم القرى[136]، بل حتى البادية لا

= بو سلامة، لا.ت، ص33؛ الطبري: تاريخ الرسل والمملوك، ج4، ص17؛ ابن طباطبا، علي بن محمد، الفخري في الآداب السلطانية، تحقيق: ممدوح حسن محمد، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، لا.ت، ص87؛ أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال، ص127.

(130) ابن كثير، البداية والنهاية، ج6، ص346.

(131) الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء، ج2، ص626.

(132) الهمذاني، أبو بكر أحمد إبراهيم بن الفقيه، مختصر كتاب البلدان، بغداد، مكتبة المثنى، لا.ت، ص187 و188.

(133) البخاري، صحيح البخاري، ج7، ص122.

(134) أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال، ص127.

(135) ابن طباطبا، الفخري في الآداب السطانية، ص87.

(136) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص16.

يوجد بها دور[137]. وهي المبنية من الحجارة أو الطين اليابس، فكانت مساكنهم تحاكي مستوى عيشهم، خباء من صوف الغنم أو بجاد من وبر الإبل أو فسطاط من شعر الماعز أو حظيرة من أغصان الشجر[138]، والحظيرة هذه عادة ما تتخذ للإبل لحمايتها من الريح والبرد[139]، ذلك لأنهم لم يعرفوا حياة مستقرة ليشيدوا منازل وبيوتاً ثابتة، أضف إلى ذلك أن البيئة لم توفر لهم مواد أولية تشجعهم على البناء، لذلك جاءت مساكنهم من مشتقات حيواناتهم، جلوداً وصوفاً وشعراً ووبراً. ونستشهد على ذلك بما وصفه القرآن الكريم:

﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ۙ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ﴾[140].

ولم تتعد أثاث بيوتهم أي خيامهم سوى دلو ومقدحة وفأس وقربة ماء وقدر لطهي الطعام[141].

أما مساكن أهل الحضر، فكانت إما من حجارة وذلك في المناطق التي تتوفر فيها مثل مكة، أو من طين أو لبن بأوضاع مختلفة، وأشكال متباينة[142]، لم يراع فيها الأناقة حيث لم يحرصوا على استخدام مواد مختارة مشغولة للبناء، وكانت أشكالها عبارة عن جدران من حجارة غير منحوتة وغير متراصة بعناية أو تراب غير متماسك وهذا بالنسبة للبيوت المبنية بالطين[143].

ولم يكن هناك طراز معين لفن البناء اللهم إلا الكعبة[144]، وكانوا يسقفون

---

(137) الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج3، ص425.

(138) الزبيدي، تاج العروس، ج1، ص529.

(139) ابن خلدون، المقدمة، ص212.

(140) سورة النحل، الآية: 80؛ محمد عزة دروزة، عصر النبي وبيئته قبل البعثة، بيروت، دار اليقظة العربية، 1964 ص145.

(141) الراغب الأصهباني، محاضرات الأدباء، ج2، ص376.

(142) الألوسي، بلوغ الأرب، في معرفة أحوال العرب، ج3، ص389.

(143) مارسيه، «مادة جص»، تعريب: خورشيد، دائرة المعارف الإسلامية، ج12، ص43.

(144) سيد أمير علي، مختصر تاريخ العرب ترجمة: عفيفي البعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، 1990، ص72.

بيوتهم بجريد النخل وجذوعه[145]، حتى أن مسجد الرسول ﷺ بالمدينة شيد باللبن وسقف بالجريد وجعل عمده من جذوع النخل[146]، لذلك كانت كل البيوت تتألف من طابق واحد[147]، لم يراع فيها مظاهر الفخامة والجمال وفنون العمارة فكان البيت سواء من الطين أو من الحجارة يشبه المعقل، يتألف من باب واحد خالٍ من النوافذ[148]، وخالية من المرافق الصحية مثل الحمام، حتى أن النساء كن يخرجن ليلاً لقضاء الحاجة وذلك لقول السيدة عائشة رضي الله عنها:

«أمرنا أمر العرب الأول في البرية»، «وكنا نتأذى بالكنف[149] أن نتخذها عند بيوتنا[150]».

وربما سهل هذا الأمر على الذكور وصعب على النساء ومرجع ذلك لقلة المياه التي طالما اقتصروا عليها في الشرب، فكان من الطبيعي قلة استخدامها في غسل أجسامهم «الاستحمام». وقد ورد في حديث السيدة عائشة رضي الله عنها:

«... كان الناس يسكنون العالية فيحضرون الجمعة وبهم وسخ فإذا أصابهم الروح[151] سطعت أرواحهم فيتأذى الناس فأمروا بالغسل»[152].

هذا وقد تفاوتت البيوت بتفاوت مكانة أصحابها وقدر حالهم وهي إما من

(145) السمهودي، نور الدين علي بن أحمد، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، تحقيق: محي الدين عبد المجيد، بيروت، دار الكتب العلمية، لا.ت، ج1، ص112.

(146) السمهودي، وفاء الوفاء، ج1، ص355.

(147) سيد أمير علي، مختصر تاريخ العرب، ص72.

(148) هل، مادة «باب»، دائرة المعارف الإسلامية، ج12، ص43.

(149) الكنف: جمع الكنيف، مرحاض وسط حظيرة من الشجرة، ابن منظور، لسان العرب، ج9، ص309.

(150) البخاري، صحيح البخاري، ج5، ص150؛ الواحدي، أسباب النزول، ص330.

(151) الروح: نسيم الريح؛ الزبيدي، تاج العروس، ج2، ص148.

(152) الزبيدي، تاج العروس، ج2، ص148.

طين أو لبن أو حجارة، فالمبني باللبن حالة أصحابها أفضل من حالة أصحاب البيوت المشيدة بالطين[153]، وكل بناء من حجر عندهم سواء صغيراً أو كبيراً، بمثابة قصر[154]، ومرجع ذلك لانخفاض مستوى المعيشة ولعدم تيسر الحصول على مواد أولية للبناء مما دفع الناس بعد ارتفاع مستوى المعيشة وتوفر المال في أيديهم واطلاعهم على فنون العمارة في البلدان المفتوحة، إلى جلب مواد بناء باهظة الثمن مكلفة بسبب نقلها من خارج شبه الجزيرة على ظهور الإبل.

أما الأثاث فمن المؤكد أنها كانت على قدر حال البيت، فيذكر أن سيدنا عمر بن الخطاب سأل ابنته حفصة زوج الرسول ﷺ:

«أي مبسط كان يسبط عندك كان أوطأ؟ قالت: كساء ثخين كنا نربعه في الصيف فنجعله تحتنا، فإذا كان الشتاء بسطنا نصفه وتدثرنا بنصفه»[155].

الملابس:

لم يكن سهلاً على غالبية الناس الحصول على اللباس الأنيق إذ كان غالياً مرتفع الثمن ولا يتناسب مع أوضاعهم الاقتصادية فكانوا يسترون أجسامهم بأسمال بالية أو أي شيء يستر الجسد[156]، فاستغنى أغلبهم عن خياطة الملابس[157]. لأن فن الخياطة كاد أن يكون معدوماً، فقد كانت قطعة من القماش كافية لضمان وقاية المشتملين بها من البرد والحر[158].

وهناك ما يشير إلى ذلك في وقت ليس ببعيد عن فترة ما قبل الإسلام، حيث يروى أنه بالمدينة دخل أحد الصحابة على الرسول ﷺ بالمسجد بثوب قد

---

(153) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص9.
(154) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص17.
(155) ابن الأثير، أبو الحسن علي بن الكرم، الكامل في التاريخ، بيروت، دار الكتاب العربي، 1980، ج2، ص352.
(156) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص47.
(157) الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج3، ص406.
(158) رشيدة عبد الحميد اللقاني، ألفاظ الحياة الاجتماعية في كتابات الجاحظ، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1991، ص177.

تخلل، ورأى على سيدنا عليّ في ليلة شاتية وقد دخل المسجد مرتدياً أهاباً متهالكاً كان قد جبه ليدخل فيه عنقه وخرمه على صدره ليتدفأ به، فحزن لحالهما وقال لمن حوله من أصحابه:

«سيأتي عليكم يوماً يغدو أحدكم في حلة ويروح في أخرى وتوضع بين يديه القصعة وترفع الأخرى وتستر بيوتكم كما تستر الكعبة»[159]، بشرى لهم بارتفاع مستوى المعيشة بالمستقبل.

أما ذوي اليسار والغني فقد لبسوا من الثياب الفاخرة المصنوعة بإتقان وأناقة المجلوبة من الهند والصين والشام والعراق وغيرها[160]، وفي ذلك قال أحدهم:

فإنا قد خلقنا إذ خلقنا	لنا الحبرات والمسك الفتيت
ولولا الحمس[161] لم يلبس رجال	ثياب أعزة حتى يموتوا
ثيابهم شمال أو عباء	بها دنس كما دنس الحميت[162]

أما المركوب فكان بحوزة قلة قليلة سواء خيلاً أو بغالاً، حتى غدا من المألوف عند الغالبية الساحقة السير على الأقدام قطعاً لمسافات بعيدة[163].

وهكذا هي بلاد العرب قبيل قيام الدولة العربية ومستواهم المعيشي وسنرى كيف تبدلت بفضل الإسلام وقيام دولته ولا يكون ذلك إلا بالوقوف على مواردها المالية ونظامها المالي.

---

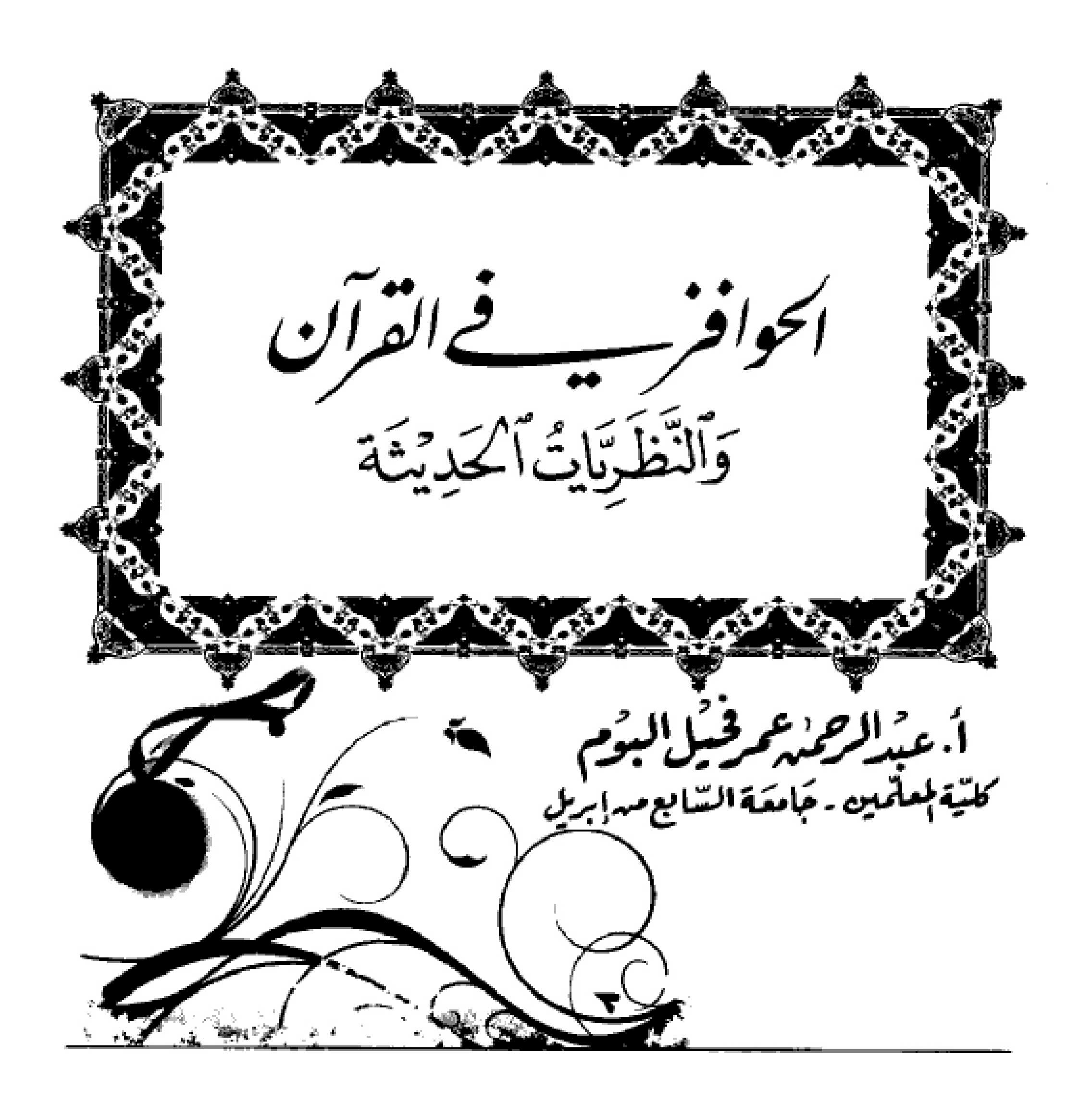
(159) أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتاب العربي، 1980، ج1، ص105؛ الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بيروت، دار الكتاب، 1967 ج10، ص314.

(160) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسام، ج5، ص48.

(161) الحمس: لقب قريش في الجاهلية لتحمسها في دينها، الطاهر أحمد الزاوي، مختار القاموس، ص154.

(162) الجاحظ: البخلاء، ص232.

(163) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص25.



الحمد لله الذي فطر الخلق على العلم والتعلم، وسما بعقولهم إلى إحصاء عظمته بما وهبهم من ملكات ومهارات ورجاحة أفئدة، وبذلك فُضلوا على كثير مما خلق... وإعداد بهذا المستوى خليق بأن ينتبه إلى ما في الكون من معالم ومغيّبات، وقد حبا الله تعالى العرب والمسلمين بهذا الكتاب العظيم، الذي رسَّخ ملكوت الأولين والآخرين في معالم الكشف والاكتشاف وقد تعهد الإله تعالى بنشر المعارف وإيضاح المغيبات عاجلاً

وآجلاً حين قال جلَّ جلاله: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[1].

تمهيد:

إن العلم الحديث سجل تراكمي لجهود البشر في اكتشاف كنه هذا العالم المخيف الذي يستلب الألباب جمالاً حيناً، وينشر على القلوب والطبيعة المرارة والخوف حين يعلو غضبه.

والقرآن الكريم الذي لا تنقطع معجزاته، ولا تتوقف براهينه فلا يكاد يمر يوم حتى نكتشف معجزة من معجزات هذا الكتاب العظيم، من خلال سورة جليلة وآيات محكمة ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[2]. فآياته تؤصِّل جميع العلوم القديمة والحديثة كالطب، بما في ذلك من آيات تشرح تكوين وتشريح الجسم البشري، والاقتصاد فنرى الآية القرآنية التي تبين الدورة الاقتصادية في علم الاقتصاد والتي هي بيان لفترات الرخاء الاقتصادي حيناً والركود حيناً آخر يقول تعالى: ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِى سُنۢبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ (47) ثُمَّ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ (48) ثُمَّ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾[3]. وأيضاً العلوم الإنسانيّة الأخرى كعلم الاجتماع والفلسفة، كذا علم النفس والإدارة كما سنرى من خلال هذا البحث إذ لولا فضل الله علينا وهدايته لنا لما اهتدينا إلى تلك العلوم وتوصلنا إلى شروح تلك النظريات.

ومن أهم الأمور التي تشغل بال علماء النفس لما لها من أهمية وتأثير في النفس البشرية والعلاقات الإنسانية «الحوافز» incentives هذا الجانب الذي لم يغفله القرآن الكريم بل أعطاه من الأهمية ما يستحقه، فنجد أنَّ سوراً كريمة

---

(1) سورة فصلت، الآية: 53.

(2) سورة فصلت، الآية: 42.

(3) سورة يوسف، الآيات: 47 ـ 49.

عبارة عن تأصيل لأهم النظريات الحديثة أصحابها لم يكونوا مسلمين، وآيات بيّنات تفسر تقسيم الحوافز وترتيبها ونشأتها. ويهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على موضوع «الحوافز بين القرآن الكريم والنظريات الحديثة» آملاً في التوفيق منه عز وجل لتوضيح هذه المسائل وفق ما هو في القرآن وما ورد في العلوم الحديثة. وقبل أن نسبر في أغوار هذه المسائل نعرج أولاً على مفهوم الحوافز.

مفهوم الحافز:

1 ـ المفهوم اللغوي: تكاد المعاجم القديمة تتفق على معنى الحفز بأنه «حَفَزَه أيْ دَفَعَه من خَلْفِهِ»[4]. أما المعاجم الحديثة فكلمة حفز تعني «حثَّه وحرَّكه»[5] وهي بنظري أقرب في المعنى من المعاجم القديمة. ومن معاني الحافز كذلك إحكام وحسن تقدير الشيء فيقول عنترة:

ذُلُلٌ رِكابي حَيثُ شِئتُ مُشايِعي   لُبّي وَأَحفِزُهُ بِأَمرٍ مُبرَمِ

وفي المعاجم الأجنبية فيُعرف الحافز «بأنه أيُّ شيءٍ يشجع الإنسان لعمل شيءٍ ما»[6]. وبالتالي نخلص إلى أن الحفز هو عبارة عن عملية دفع وتشجيع فردٍ ما إلى عمل شيءٍ ما.

2 ـ المعنى الاصطلاحي: إن تعريف الحافز في الجانب الاصطلاحي له عدة تعريفات حسب وجهة نظر العالم الذي وضع هذا التعريف أو المدرسة السلوكية التي تبني فكرته، وبالتالي فإن حصر هذا المفهوم يكاد يكون صعباً؛ لأنه يتطلب دراسة مئات الكتب، ومعرفة كلِّ المدارس السلوكية ونظرة كلِّ مجتمع إلى مفهوم الحوافز، وهذا بدوره موضوع يحتاج إلى بحث ودراسة عميقين.

---

(4) إسماعيل الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، بيروت، دار العلم للملايين، 1987 ط4، 874/3، مادة حفز.

(5) المنجد الإعدادي، بيروت، دار الشرق، ط5، 1986، ص206، مادة حفز.

(6) A. Hornby. Oxford advanced leaner's dictionary. Oxford university - 5th edition 1996, p600.

ومن التعريفات العلمية للحافز ما أوضحه الدكتور علي السلمي «مجموعة العوامل التي تعمل على إثارة القوى الحركية في الإنسان، وتؤثر على سلوكه وتصرفاته»[7]. ويعرف علماء النفس عملية التحفيز بأنها «دفع الفرد لاتخاذ سلوك معين أو إيقافه أو تغيير مساره»[8].

هذا يقود إلى مفهوم واضح وهو أن أي شيءٍ يعمل على دفع الإنسان إلى عمل شيءٍ معينٍ أو أن يتوقف عن عمل شيءٍ ما أو أن يغير من سلوكه هو حافز وبالتالي فإن الجنة ونعيمها حافز يدفع الفرد لعمل الخير وأن يتوقف عن عمل الآثام، وجهنَّم أيضاً حافز لكونها تدفع الفرد إلى التوقف عن عمل الشر وتغيير السلوك من السيئ إلى الأحسن وسنرى ذلك في تقسيمات الحوافز.

نشأة الحوافز:

عادة ما يهتم العلماء بفكرة النشأة؛ فعلماء الجيولوجيا لا يزالون يدرسون نشأة الأرض، وعلماء الطب يدرسون نشأة الأمراض، وعلماء اللغة يدرسون نشأة اللغة وهكذا؛ وعلماء النفس هم مَنْ اهتم بموضوع الحوافز حديثاً. صحيح أن علم النفس بشكل عام كان قديماً ابتدأ من سقراط 399 ق.م. مروراً بأفلاطون 347 ق.م. وأرسطو 322 ق.م. إلى علماء المسلمين؛ أمثال الفارابي 951م وابن سينا 1037م والغزالي 1111م. تحدث هؤلاء عن علم النفس بشكل عام وعن النفس البشرية ـ إلا أن العلماء المحدثين يعتبرون «أن تأريخ هذا العلم بدأ في الفترة التي أصبح فيها علماً تجريبياً (أي خاضعاً للتجربة) وكان ذلك في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر»[9]. وفي تقديري السبب الذي جعل علماء النفس لا يهتمون بجانب القرآن الكريم والحوافز هو حداثة هذا العلم

(7) د. عبد السلام العربي، الحوافز ودورها في الإنتاجية، مجلة الدراسات العليا، أكاديمية الدراسات العليا طرابلس. العدد الأول، 1426م، ص112.

(8) د. مدني علاقي، الإدارة دراسة تحليلية للوظائف والقرارات. جدة، تهامة 1985، ص550.

(9) أ. يوسف الأحرش وآخرون، التربية وعلم النفس، طرابلس، دار النخلة، 2000، ص41.

التجريبية، حيث جاءت هذه التجارب حديثاً وبالتالي تم دراستها كما صاغها صانعو تلك النظريات. ولكن السؤال الذي لم أجد له جواباً في كتب علم النفس والإدارة في حدود اطلاعي هو: متى نشأت الحوافز؟.

إجابة هذا السؤال وجدتها جليةً واضحةً في القرآن الكريم، فإذا اعتبرنا أن الجنة حافزاً لعمل الخير فإن الآية الكريمة التي تقول: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾[10]. من هنا نجد أن الله تعالى خلق الحوافز وأعدها لنا قبل خلقنا نحن، هذا يدل على أهمية هذا الجانب في الحياة الإنسانية، وفي العلاقة بين البشر وخالقهم كذلك في علاقتهم فيما بينهم.

دلت الآية القرآنية الكريمة على وجود الحوافز دلالة واضحة لا شك فيها، ولكن رغم ذلك لم يتطرق علماؤنا الأجلّاء رحمهم الله إلى سبب إعداد الجنة مسبقاً، فالإمام الكبير الفخر الرازي في كتابه مفاتيح الغيب أشار إشارةً دالة على وجود الجنة[11]، كذلك القرطبي في كتابه الجامع لأحكام القرآن[12] يرى أن عامة العلماء أقروا بوجود الجنة حالياً باستثناء المعتزلة؛ ولم يتطرق إلى أسباب الوجود كونها حافزاً، كذلك التفسير الفريد[13] لم يتطرق إلى هذا الموضوع. قد يشير هذا إلى عدم الاهتمام بهذا الموضوع لدى علمائنا القدماء بالرغم من أن الحافز له أهمية كبرى في حياة الإنسان؛ ولولا وجوده لاضطربت معايير السلوك وانحرفت تصرفات البشر.

ونخلص هنا إلى نتيجة مهمة جداً: وهي أن الحوافز نشأت قبل أن نُخلق، وتم إعداد هذه الحوافز وتجهيزها قبل وجودنا لما لها من أهمية في

---

(10) سورة آل عمران، الآية: 133.

(11) الفخر الرازي، التفسير الكبير «مفاتح الغيب» 9/4.

(12) عبد الله الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، دار الشام للتراث، 4/205.

(13) د. محمد عبد المنعم الجمال. التفسير الفريد للقرآن المجيد، القاهرة، الأزهر إدارة البحوث والنشر، 1970، 1/424.

سلوك البشر وتصرفاتهم. لماذا؟ للإجابة على ذلك نسوق المثال التالي عندما يُطلب من فرد أن يعمل عملاً ما في وجود حافز سواء أكان حافزاً مادياً أو معنوياً، سلبياً أو إيجابياً فإن تأثير الحافز يكون هنا كبيراً؛ فرئيس العمل عندما يقول لأحد العاملين إذا قمت بهذا العمل على الوجه المطلوب سأمنحك مكافأة باعتباره يملكها فإن تأثير الحافز سيكون مباشراً؛ نظراً لوجود هذا الحافز، ولكن إذا طلب هذا العمل وقال: إذا قمت بهذا العمل سأمنحك مكافأة عندما أتحصل على المال، في هذه الحالة يكون تأثير الحافز قليلاً لعدم وجود الحافز حالياً، أما إذا طُلب من فرد القيام بعمل ما دون وجود حافز فإنه لن يقوم بهذا العمل مطلقاً تمشياً مع القاعدة العلمية في علم النفس التي تقول «أن السلوك الإنساني يتم التحكم فيه من قبل ثلاثة مبادئ أساسية: مبدأ السببية Causality ومبدأ الهدفية directedness ومبدأ الدافعية Motivation»[14] والمبدأ الثالث يوضح أن وراء كل سلوك إنساني نجد دافعاً.

من هنا نفهم أن الله تعالى أوجد هذه الحوافز لأهميتها في سلوكنا، كذلك فإن وجودها له تأثير كبير في تصرفاتنا، ولنتساءل ما هو سلوك البشر عندما يدعوهم الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام إلى اتباعهم دون وجود حوافز لهم كالجنة والرحمة والغفران وغير ذلك؟

فالضالون لم يتبعوا الرسل بالرغم من وجود حوافز مادية ومعنوية فما بالك في عدم وجودها. وعلينا نحن كمهتمين بهذا الجانب أن نوليه الاهتمام الكبير لأهميته، فنجد علماء الغرب أوجدوا نظريات وأقاموا قواعد لأنظمة الحوافز بينما نحن لم نتطرق إليها بالرغم من وجودها في كتابنا العزيز.

تقسيمات الحوافز[15]:

قسم علماء النفس والإدارة الحوافز عدة تقسيمات وفق تأثيرها على الفرد

(14) د. حمدي فؤاد علي، التنظيم والإدارة الحديثة، بيروت، دار النهضة العربية، 1981، ص196.
(15) انظر د. صالح عودة سعيد، إدارة الأفراد، طرابلس، الجامعة المفتوحة، 1994، ص312.

وسعي الفرد إليها أو محاولة تجنبها، فإما أن تكون إيجابية وإما أن تكون سلبية فالإيجابية تكون مادية ومعنوية، وكذلك السلبية.

أولاً ـ الحوافز الإيجابية:

وهي عبارة عن جميع الوسائل الإيجابية والتي يسعى الفرد إلى الوصول إليها، وتدفعه إلى المزيد من العمل وتغيير السلوك، مثل الحصول على المكافآت والترقيات وغيرها، وتسمى هذه الحوافز بالإيجابية لأن الفرد يسعى إليها وتنقسم قسمين:

1 ـ حوافز إيجابية مادية:

وهي كُل ما يسعى الفرد في الحصول عليه مقابل عمل ما لإشباع رغبةٍ ما ومن أمثلتها المكافآت المالية أو العينية أو غيرها. فالقرآن الكريم ذكر هذا الحافز في آيات متعددة، فالجنة حافز مادي باعتبارها عطاء مقابل عمل الصالحات يقول تعالى:

﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[16].

﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾[17].

﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾[18].

﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلْجَنَّةِ خَـٰلِدِينَ فِيهَا جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[19].

وفي الواقع أن الآيات كثيرة وعديدة توضح الجزاء مقابل العمل، وهذا إثبات بأن الله تعالى خلق الحوافز المادية والإيجابية؛ لتأثيرها المباشر على السلوك، وقد يتساءل سائل بأن هذا حافز مادي ولكن غير ملموس باعتبار أن الجنة غير مرئية فنقول:

---

(16) سورة الزخرف، الآية: 72.

(17) سورة البقرة، الآية: 25.

(18) سورة الفتح، الآية: 17.

(19) سورة الأحقاف، الآية: 14.

أولاً: إن الإيمان بالغيب كله هو أساس الإيمان والعقيدة فنحن نؤمن بالله دون أن نراه ولكن ندركه من خلال ما خلق من آيات؛ وهذا دليل على هذا الحافز.

ثانياً: إن الحوافز المادية الإيجابية الملموسة موجودة في القرآن الكريم فنجد في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ② وَيَرۡزُقۡهُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَحۡتَسِبُۚ﴾(20). فالرزق يكون في الدنيا وفي الآخرة، وبالتالي فإن الحوافز المادية الملموسة موجودة في الدنيا وليست مقتصرة على الآخرة.

2 ـ الحوافز الإيجابية المعنوية(21):

وهي عبارة عن حوافز تدفع الإنسان إلى مزيد من العمل، يسعى الفرد إليها دون الحصول على مقابل مادي ملموس؛ فرسائل الشكر وشهادات التقدير والاعتراف بأعمال الفرد حوافز إيجابية معنوية؛ كما أنَّ الرُّقي في العمل يعتبرها بعضهم من الحوافز المعنوية، وهي الحوافز التي يمنحها الشخص الأكبر أو المدير أو الرئيس إلى من هو أقلُّ منه درجة وعادة ما يكون الشخص المانح في غنى عن من يمنحه هذا الثناء، ولكن يتم هذا المنح لرفع الروح المعنوية وزيادة في العمل والاجتهاد؛ ونرى هذا التقسيم جلياً واضحاً في القرآن الكريم، فالاعتراف بالأعمال الجليلة دافع معنوي يقول تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعۡلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدۡنَىٰ مِن ثُلُثَيِ ٱلَّيۡلِ وَنِصۡفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ وَطَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَۚ﴾(22) فالله جل جلاله الغني عن عبادة خلقه يبين لنا علمه بأن الرسول ﷺ وطائفة من الذين معه يقومون الليل عبادةً، اعترافاً ومدحاً ورفعاً لمعنوياتهم، كما أن الآيات الكريمة تبين أن الله الغني المتعال شكور لعباده يقول عز وجل:

﴿وَكَانَ ٱللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمٗا﴾(23).

---

(20) سورة الطلاق، الآيتان: 2 و3.

(21) انظر د. صالح عودة سعيد، إدارة الأفراد، ص323 ـ 327.

(22) سورة المزمل، الآية: 20.

(23) سورة النساء، الآية: 147.

﴿وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُۥ فِيهَا حُسْنًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾[24].

﴿إِن تُقْرِضُوا۟ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَٰعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْۚ وَٱللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ﴾[25].

فالمسألة هنا لماذا الشكر من قبل الله تعالى بالرغم من أنه الغني عن عباده وعبادتهم؟ فالسبب هنا والله أعلم هو العمل على رفع معنويات المؤمنين وتحفيزاً لهم لمزيد من العمل لنيل رضا الله وغفرانه، وبالتالي الوصول إلى رحمته وجنانه. وهذا دليل واضح على وجود الحوافز المعنوية في القرآن الكريم، وبالتالي يكون مدخلاً على أهميتها في سلوك الفرد، ورقي المجتمع، والمحافظة على السنن الحميدة والأخلاق الفاضلة، والعمل على التواصل والرحمة وغيرها من الأعمال المرغوبة.

ثانياً ـ الحوافز السلبية[26]:

تعد الحوافز السلبية من العوامل المؤثرة في سلوك الفرد بطريقة مباشرة. وهي في أبسط تعريفاتها: مجموعة من العوامل التي تحفز الفرد عن طريق نفوره منها وجعله يسلك سلوكاً مرغوباً أو أن يتوقف عن أي سلوك غير مرغوب.

ففي أنظمة الحوافز نجد أن العقاب المادي أو المعنوي هما من سمات هذا النوع من الحوافز الذي ينقسم قسمين:

1 ـ الحوافز السلبية المادية:

وهي عبارة عن مجموعة الوسائل التي يعمل الفرد على تجنبها بسلك سلوك مرغوب فيه سواء في المجتمع أو في العمل. وتشمل هذه العقوبات تقييد حركة الفرد عن طريق السجن أو الحبس كذلك الضرب، وفي المؤسسات نرى عملية خصم المهايا والحرمان من المكافآت تعد كلها حوافز سلبية مادية.

(24) سورة الشورى، الآية: 23.

(25) سورة التغابن، الآية: 17.

(26) انظر د. صالح عودة سعيد، إدارة الأفراد، مرجع سابق، ص313.

ولا يستطيع أحد في أي مجتمع أو مؤسسة تجاوز هذا النوع من الحوافز، لأن بعض الأفراد لا يتغير سلوكهم إلا بهذه الوسائل، والقرآن العظيم ضرب لنا أمثلة من الحوافز السلبية المادية والتي نذكر منها للمثال لا الحصر: يقول تعالى في الكتاب العظيم:

﴿إِنَّهُۥ مَن يَأْتِ رَبَّهُۥ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُۥ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾[27].

﴿ذَٰلِكَ جَزَآؤُهُمْ جَهَنَّمُ بِمَا كَفَرُوا۟ وَٱتَّخَذُوٓا۟ ءَايَٰتِى وَرُسُلِى هُزُوًا﴾[28].

﴿فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَٰرَهُمْ﴾[29].

هذه حوافز مادية سلبية غير مرئية لنا في الدنيا ولكن نؤمن بها غيباً ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾[30] فهي موجودة والإيمان بها فرض علينا. كما الحوافز الإيجابية ملموسة في القرآن الكريم كذلك الحوافز السلبية الملموسة ذكرت في الكتاب العظيم، يقول تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾[31].

﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ﴾[32].

2 ـ الحوافز السلبية المعنوية:

وهي عبارة عن وسائل تعمل على تغيير السلوك عن طريق اجتنابها وتفاديها وهي ليست مادية، وتأخذ عدة أشكال، ولها أيضاً تأثير سلبي على نفس الفرد، ومنها التوبيخ والنهي والنهر والتهديد، وهي تكون من الأكبر مقاماً

---

(27) سورة طه، الآية: 74.

(28) سورة الكهف، الآية: 106.

(29) سورة محمد، الآية: 27.

(30) سورة البقرة، الآية: 3.

(31) سورة المائدة، الآية: 38.

(32) سورة النور، الآية: 2.

إلى الأدنى كالأب للابن والرئيس للمرؤوس، وقد حددت هذه الحوافز في القرآن الكريم بعدة آيات منها:

النهي كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾[33].

والتهديد كقوله تعالى: ﴿وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[34].

والتوبيخ كقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[35].

هذه كانت التقسيمات الرئيسة للحوافز حسب ما يراها علماء النفس والإدارة «كالدكتور صالح عودة»، وRobert Ardrey مقسمة بشكل إيجابي، وما يشمل من حوافز مادية ومعنوية وشكل سلبي وما يحوي من حوافز مادية ومعنوية، وهي من العمق والاتساع في الأهمية والموضوعية بحيث اجتهد في ذلك المجتهدون من غير المسلمين؛ إلا أننا نقول لهؤلاء المجتهدين: إن القرآن المجيد بيَّن الحوافز بإيجابياتها وسلبياتها وبماديتها ومعنوياتها، ونقول لعلماء المسلمين إن القرآن الكريم فيه من موارد المعارف والعلوم التي لا ينضب معينها ولا تنقضي عجائب دلالاتها القرآنية قط.

فلا نجتهد دائماً وراء علماء الغرب ونترك ما بين أيدينا؛ فالصحيح الصحيح أنْ ندرس هنا وهناك كي نحصل على أفضل النتائج، وقد نسبق غيرنا إلى نظريات وحقائق لم يصلوا إليها وقد ندحض نظرياتهم ومفاهيمهم حين نتعمق؛ تراثنا «المقدس» وليس بعجيب، يقول تعالى:

﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾[36].

(33) سورة الكهف، الآية: 23.
(34) سورة المائدة، الآية: 73.
(35) سورة الأعراف، الآية: 179.
(36) سورة الكهف، الآية: 54.

﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍۚ وَلَئِن جِئْتَهُم بِـَٔايَةٍ لَّيَقُولَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا مُبْطِلُونَ﴾[37].

القرآن الكريم ونظريات الحوافز:

شهدت فترة نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ظهور العديد من النظريات التي أوضحت الحوافز وكيفية تأثيرها على سلوك البشر، كذلك بعض النظريات التي توضح كيف يتصرف الإنسان ولماذا، واعتُمدت هذه النظريات دون دراستها في أغلب الأحيان، وقبلنا نتائجها بلا تمحيص، ودرّسْناها في جامعاتنا ومعاهدنا بلا مجادلة.[38].

والواقع أن معظم هذه النظريات وشروحها وتفسيرها موجود في القرآن الكريم، إلا أن علماءنا المحدثين ولا سيما علماء النفس لم يجتهدوا في إثبات ذلك، ولم يكلفوا أنفسهم قليلاً من العناء في دراسة القرآن المجيد بالرجوع إلى ذوي الاختصاص من الفقهاء وربط هذا العلم وتلك النظريات بما هو موجود في القرآن الكريم.

وقد قسم العلماء هذه النظريات قسمين رئيسين[39]:

أ ـ نظريات المحتوى:

وهي تركز بدورها على تحديد (ماهية) العوامل التي تجعل الأفراد يبذلون جهوداً أكبر أثناء القيام بأعمالهم، ومن أمثلة هذه النظريات نظرية مازلو ونظرية ماكليلاند.

---

(37) سورة الروم، الآية: 58.

(38) عبد الرحمن فحيل البوم، نظرية هيرزبيرج في البيئة الليبية، أكاديمية الدراسات العليا. رسالة ماجستير غير منشورة، 2002 ص123.

(39) Anne marie Francesco & Barney Allen. International organizational behavior, New Jersey, Prentice hall. 1998 p:88.

ب ـ نظريات العمليات:

وتركز هذه النظريات على (الكيفية) أي الخطوات التي يخطوها الفرد والجهد المبذول لاحقاً؛ ومن أمثلتها نظرية العدالة والتوقع.

ونعرج على بعض النظريات التي ظهرت خلال القرن الماضي مع دراسة مقارنة بين هذه النظريات وما هو موجود في القرآن الكريم.

1 ـ نظرية مازلو hierarchy needs of man[40]:

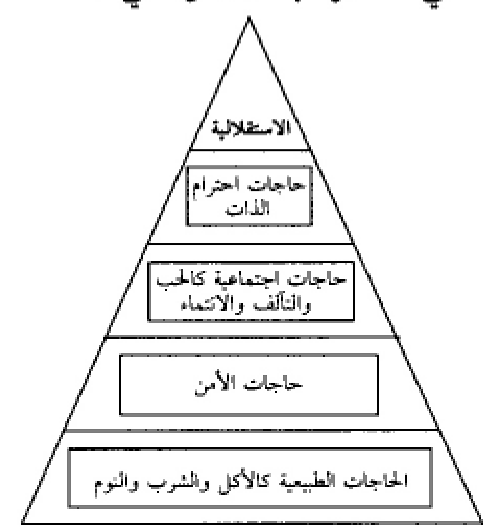
وتعرف هذه النظرية بسلم مازلو للحاجات الإنسانية: يثار جدل كبير حول أسبقيات وأوليات الحاجات الإنسانية، فطرح العلماء في هذا الصدد عدة آراء لأن الحاجات الإنسانية تتغير حسب الأزمان والأمصار، ولكن تكاد كلها تتفق على أن هناك حاجات رئيسة لها أسبقية هي الأولى في كل زمان وبكل عصر، وبناءً على هذه النظرية (مازلو) نرى أن الحاجة الرئيسة الأولى للفرد هي الحاجات الطبيعية كالأكل والشرب وغيرهما فهما الأساس لحركة الإنسان؛ فلولا هذا لما استطاع القيام بأي عمل.

والحاجة الرئيسة الثانية محل الاتفاق هي: حاجة الأمن؛ وتأتي مباشرة بعد حاجة الطعام والشراب فالإنسان غير الآمن لا يستطيع أن يجاري الحياة لخوفه، كيف ما كان هذا الخوف، ومهما كانت أسبابه؛ هذان التقسيمان هما وجه الاتفاق عند العلماء الذين درسوا الحوافز أمثال Maslow and Porter وتعقيباً على ذلك نقول: إنكم لم تأتوا بجديد، فالقرآن المجيد ذكر هاتين الحاجتين حسب تسلسلهما في هذه النظرية فيقول المولى عز وجل: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ ﴿٣﴾ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾[41]. فرب العزة

(40) قام بها عالم النفس الأميركي إبراهام مازلو (1908 ـ 1970) وقد حددها في كتابه (الدافعية والشخصية) وقد احتلت هذه النظرية مكانة خاصة في مساعدة الإدارة على فهم الكثير من مشكلات السلوك الإنساني في عقدي الخمسينات والستينات.

(41) سورة قريش، الآيتان: 3 و4.

طلب العبادة وأمر بها بعد تحقيق هذين الأمرين الرئيسين وهما: إشباع دافع الطعام ثم تلا ذلك إشباع حاجة الأمن، وتسمى هذه الحاجات الرئيسة أو الأولية انظر الشكل رقم (1). بعد إشباع الحاجات السالفة الذكر يحاول الإنسان تحقيق إشباع دافع آخر وفق هذه النظرية: الحاجات الاجتماعية كالحب والانتماء والتآلف والصداقة بين الأفراد بشكل عام. ولو رجعنا للسورة نفسها لوجدنا قوله تعالى: ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ﴾[42] فالأُلفة في اللغة هي «الصداقة والمؤانسة»[43] فهذا الدافع هو أحد عناصر هذه النظرية، وقد انتهت الدراسة التي قام بها العالم Elton Mayo[44] بقصد معرفة العوامل التي كانت تحفز الأفراد وتدفعهم إلى المزيد من العمل وانتهت هذه الدراسة إلى عدة نتائج كان من أهمها «أن الإنسان يحركه الدافع الاجتماعي لأنه يرغب أن يكون في جماعة معينة»[45].



شكل رقم (1) يبين الحاجات الإنسانية وفق نظرية مازلو.

المصدر: دكتور مدني علاقي، الإدارة دراسة تحليلية ص558.

(42) سورة قريش، الآية: 1.

(43) المنجد الإعدادي، مرجع سابق، مادة ألف، ص65.

(44) ولد في أستراليا وهاجر إلى الولايات المتحدة التحق بجامعة بنسلفانيا 1922 ثم بجامعة هارفارد 1926، قاد فريقاً من الباحثين أجرى معهم مجموعة من البحوث وهي ما تعرف بتجارب هاوثورن.

(45) د. فؤاد أبو اسماعيل، العلوم السلوكية في إدارة الأعمال. القاهرة، 1984، ص46.

أما الدافع الرابع والمتمثل في احترام الذات، والخامس وهو الاعتداد بالنفس والاستقلالية، فإنهما لا يتحققان وفق هذه النظرية إلا بالعمل وتوفير المال وبالتالي الشعور بالثقة في النفس؛ فالفرد العامل في المجتمع نراه أكثر ثقة وأكثر استقلالية من غير العامل ففي هذه السورة يقول عز وجل: ﴿إِۦلَٰفِهِمۡ رِحۡلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيۡفِ﴾[46]. فكانت هاتان الرحلتان هما عمل أولئك الناس عن طريق التجارة التي كانت أهم مصادر رزقهم، وعن طريق هذا العمل يستطيع الإنسان أن يشبع ما تبقى للفرد من دوافع عُليا كاحترام الذات والاستقلالية.

هذه النظرية تعد من أهم النظريات الحديثة في توضيح دوافع الإنسان؛ وكيف يؤمن الإنسان هذه الحاجات وفق الأسبقيات والأولويات ولذلك سميت بسلم مازلو للحاجات الإنسانية، hierarchy needs of man.

2 ـ نظرية التوقع Expectancy theory[47]:

«يرى مؤيدو هذه النظرية أن ما يدفع الأفراد ويحفزهم على أداء عمل معيَّن يتمثل في الاعتقاد بأن جهودهم ستقابل بالتقدير»[48]. هذه الرؤية أو المفهوم قدمه لنا القرآن الكريم في عدة آيات كريمة قال تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُوَفِّيهِمۡ أُجُورَهُمۡۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[49].

﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجۡرَهُم بِغَيۡرِ حِسَابٖ﴾[50].

وبالتالي فإن نظرة الفرد وتوقعه الحصول على أجر جزيل هو ما يدفعه إلى العمل، وهذا ما ذكره المولى عز وجل. فالمؤمن بالله يوفَّى أجره ويضاعف لمن يشاء.

(46) سورة قريش، الآية: 2.
(47) قام بهذه النظرية العالم Vroom وتسمى بنموذج فروم أو ما يسميه البعض بنموذج التوقعات.
(48) د. مدني علاقي، الإدارة مرجع سابق، ص562.
(49) سورة آل عمران، الآية: 57.
(50) سورة الزمر، الآية: 10.

فالأجر المتوقع والذي نؤمن به عند الله يدفعنا إلى العمل وأداء واجباتنا نحو بارئنا. وحريٌّ بنا أن نذكّر أصحاب هذه النظرية بأن فكرتها ومحاولة تفسيرها لعمل الفرد أوضحها القرآن الكريم قبل قيامهم بالدراسة في هذا الجانب، فلو تلا علماؤنا القرآن حق تلاوته وتدبروا مسالك هذه المفاهيم في النصوص المتعددة منه بكل وضوح لخرجوا بهذه النظرية من القرآن ولأدرك الأفراد أنفسهم يقيناً بأنها من عند الله فكيف لا تكون مفسرة لتصرفات وسلوك البشر؟.

3 ـ نظرية تغيير السلوك Behavior modification[51]:

أظهر علماء النفس السلوكيون أمثال Elton Mayo and Roethlisberger اهتماماً كبيراً بالحوافز الخارجية لسلوك الفرد، أكثر من اهتمامهم بالدوافع الداخلية واستندوا في هذه النظرية على ما يسمى «بقانون الأثر» بمعنى أن السلوك الإنساني الذي يترتَّب عليه أثر طيب ونتائج سارة هو السلوك أو العمل الذي سيقوم الفرد بتكراره ـ أما السلوك الذي يترتب عليه أثر سيئ ونتائج غير سارة فإن الفرد سيتوقف عن هذا العمل.

أعطت هذه النظرية تفسيراً لسبب تكرار العمل الجيد الذي يترتب عليه نتائج سارة، وهذا المنحى في هذه النظرية يؤكد أن من أقوى الأهداف التي انصب عليها الإصلاح الديني في تاريخ الشريعة الإسلامية هو الفرد باعتباره القاعدة الكبرى في بناء المجتمع المترابط عن طريق تعديل سلوكه إلى السلوك المرغوب، وحثه على تكرار هذا السلوك.

والقرآن الكريم أوضح هذا الأثر في آيات عدة قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[52].

(51) د. مدني علاقي، الإدارة مرجع سابق، ص556.

(52) سورة البقرة، الآية: 82.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾[53].

وغير ذلك من الآيات التي تدل على أن الإنسان يعمل الأعمال التي يترتب عليها نتائج مرضية وأنه يكرر هذا العمل باستمرار، ولا يتوقف عليه، فعمل الصالحات وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة أعمال متكررة يقوم بها الفرد ما دام حياً لأنها تجلب له الفلاح والأجر الكريم عند ربه، وبالتالي لا يتوقف عن هذا العمل ويكرره، وحتى الكافرون يكررون العمل المنكر وإيذاء الرسول ﷺ اعتقاداً منهم بأن هذا العمل سيأتي بنتائج طيبة، ووفق ذلك الاعتقاد لا يتوقفون عن ذلك العمل، يقول تعالى: ﴿كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ﴾[54].

﴿وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَٰثَةٌ ۚ ٱنتَهُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ سُبْحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ ۘ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾[55]. فتكرار قول النصارى بأن الله ثلاثة جل جلاله هو بالاعتقاد أنهم يعملون العمل الصحيح، وليس من باب الغلط لذلك لا يتوقف هؤلاء عن هذا السلوك ما وسعهم هذا الفهم والإدراك.

الخاتمة:

هذه الدراسة المتواضعة لمفهوم الحوافز لم تقم طلباً للتقريب أو رغبة في المشابهة، أو المبالغة في الإجحاف في تأويل النصوص القرآنية لأني لست في منزلة تأويلها، بل العكس من ذلك كله فهي دراسة تستمد مخزوناً يبعد عن ذاكرة الغرب بمئات السنين، ويرتفع عن مداركهم بملايين المستويات من الذكاء والفطنة والنبوغ، لأنه يعود بنا إلى الوعي الكامل بأن هؤلاء الغربيين منذ سقوط الأندلس وقبل ذلك نهلوا من علومنا وثقافتنا واجتهدوا ولخّصوا ودرسوا وبحثوا

(53) سورة البقرة، الآية: 277.

(54) سورة المائدة، الآية: 79.

(55) سورة النساء، الآية: 171.

سبل نهضتهم من خلال تراثنا الذي هُضم حقه أحياناً وتم التكبر عليه أحياناً أخرى.

إن اعتقاد علماء النفس بالتفوق في مستوى التطبيق الإجرائي لمظاهر الحوافز وسريانها على علم الإدارة هو في حد ذاته تجديد لمظاهر الكمال في النصوص القرآنية، واكتمال النضج النفعي لصالح البشر؛ على أن هذه النظريات يجب أن توضع موضع الاحترام والتقدير، لأنها رسمت بالرغم من تحيزها وإهمالها لأصول أفكارها ـ تكامل الجهود البشرية في دفع الإنسان البشري حيثما وجد نحو طلب الكمال والعمل على ترسيخ قواعد الترابط البشري الخيِّر، والحيلولة دون الإنقاص من أقدار مصادر ثقافتنا العربية التي تميزت بتميز القرآن الكريم عن غيرها من ثقافات السابقين واللاحقين. ولعل هذا محاولة متواضعة لفتح آفاق أخرى لإمكانية معالجة الكثير من القضايا المعاصرة في ضوء فهم حديث للنصوص القرآنية التي يمكن أن تمثل حركات تفاعل بين مجالات العلوم المختلفة.

* * *

مصادر البحث

أولاً ـ المصادر العربية:

القرآن الكريم براوية حفص عن عاصم.

أ ـ الكتب والمراجع:

1 ـ إسماعيل الجمهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، 1987ف.

2 ـ الدكتور حمدي فؤاد علي، **التنظيم والإدارة الحديثة**، بيروت، دار النهضة العربية، 1981ف.

3 ـ عبد الله الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت، دار الشام للتراث.

4 ـ الدكتور صالح عودة سعيد، **إدارة الإفراد**، طرابلس، الجامعة المفتوحة، 1994ف.

5 ـ الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، القاهرة، مكتبة ومطبعة عبد الرحمن محمد لنشر القرآن الكريم والكتب الإسلامية.

6 ـ الدكتور فؤاد أبو اسماعيل، **العلوم السلوكية في إدارة الأعمال**، القاهرة، 1984.

7 ـ الدكتور محمد عبد المنعم الجمال، **التفسير الفريد للقرآن المجيد**، القاهرة، الأزهر إدارة البحوث والنشر، 1970ف.

8 ـ الدكتور محمود فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة دار الحديث، 2001ف.

9 ـ الدكتور مدني عبد القادر علاقي، **الإدارة دراسة تحليلية للوظائف والقرارات الإدارية**، جدة، تهامة، 1985ف.

10 ـ **المنجد الإعدادي**، بيروت، دار الشرق، الطبعة الخامسة، 1986ف.

11 ـ أ. يوس الأحرش وآخرون، **التربية وعلم النفس**، طرابلس دار النخلة، 2000.

ب ـ الدوريات والرسائل العلمية:

1 ـ عبد الرحمن عمر فحيل البوم، **نظرية هيرزبيرج في البيئة الليبية**، أكاديمية الدراسات العليا، طرابلس، رسالة ماجستير غير منشورة، 2002ف.

2 ـ **مجلة الدراسات العليا**، أكاديمية الدراسات العليا، السنة الأولى، العدد الأول، 1426م.

ثانياً ـ المراجع الأجنبية:

1 - Anne Marie Francesco & Barney Allen, **International organizational behavior**, New jersey. Prentice hall, 1998.

2 - A.S. Hornby. **Oxford advanced leaner's dictionary**, Oxford university - 5th edition 1996.



مساهمة التجار المسلمين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا إبان العصور الوسطى

أ. حسن علي الشيخي
جامعة الجبل الأخضر - كلية الآداب

إن العلاقات بين أبناء القارة الأفريقية قديمة قدم التاريخ، فمنذ العهد الفينيقي عرفت القارة نوعاً من الاتصال عن طريق التجارة وطرق القوافل، حيث كان الفينيقيون يوجهون قوافلهم ومراكبهم صوب أفريقيا للاستكشاف وبناء علاقات تجارية وصلات اجتماعية[1].

---

(1) أبو سعد، علي، العلاقات الثقافية بين الشعوب الأفريقية وأثر الإسلام واللغة العربية في ترسيخها، أعمال ندوة التواصل الثقافي والاجتماعي بين الأقطار الأفريقية على جانبي الصحراء، (مراجعة عبد الحميد الهرامة)، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 1998م، ص17.

وإذا كانت هذه العلاقات في الماضي تقوم على التجارة، فقد صارت مع مرور الأيام تشمل جميع مناحي الحياة. . ويشير أحمد زكي إلى اتصال عرب الشمال الأفريقي، بسكان جنوب الصحراء قائلاً: «. . . كما دفعت التطورات الاجتماعية والأحداث السياسية في الشمال الأفريقي، عبر تاريخ بعض الأهالي إلى اختراق الصحراء والاستيطان بين أهاليها، والاندماج معهم، وكان ذلك في البداية عن طريق حركة القبائل من الرعاة الذين اعتادوا على الغزو والتنقل من مكان لآخر بحثاً عن الخصب، ثم مالبثت أن تحولت إلى إقامة دائمة بعد الفتوحات الإسلامية، من ثم اتسع نطاقها، وتنوع تأثيرها، واكتسبت الدوام والاستقرار»(2).

إن المتتبع لتاريخ هذه العلاقات يجد أنها تميزت بالتكامل الاقتصادي استيراداً وتصديراً وإنتاجاً، وبالترابط الحضاري ديناً وأخلاقاً وتعاوناً. ولم نجد أثراً للافتراء الذي روَّج له بعض الكتاب المستشرقين، من أن تلك العلاقات تميزت بقيامها على جنس أرقى قادم من شمال الصحراء وآخر أدنى يقطن جنوبها. كما أنهم ادعوا أن الصحراء كانت تمثل عائقاً يفصل بين شمال القارة وجنوبها.

إن ذلك الادعاء غير مقبول وعار عن الصحة؛ لأن الصحراء أدت دوراً كبيراً في تنشيط التواصل بين الأقطار المحاذية لها شمالاً وجنوباً(3).

فعندما تأسست مدينة تمبكتو في نهاية القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، توافد عليها التجار والعلماء من مصر وغدامس وفاس وغيرها(4).

---

(2) زكي، عبد الرحمن، تاريخ الدول الإسلامية السودانية بأفريقيا الغربية، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 1961م، ص164 ـ 167.

(3) حركات، إبراهيم، دور الصحراء في التبادل والتسويق خلال العصر الوسيط، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، (د ـ ت)، ص27 و28.

(4) السعدي، عبد الرحمن بن عبد الله بن عمران بن عامر، تاريخ السودان، طبعة هوداس، مطبعة بروين، انجي، 1858م، ص20 و21.

وبالإضافة إلى دور التجار فإن طرق القوافل والمراكز التجارية كانت تمثل شرياناً أساسياً للحياة الاقتصادية في بلاد السودان الغربي، وقد ظلت في الوقت نفسه إشعاعاً للمؤثرات الثقافية، حين أصبحت المحطات المنتشرة على طول طرق القوافل التجارية عبر الصحراء الكبرى أماكن لتواصل الأفكار تأثراً وتأثيراً[5].

هذا وسنتطرق إلى أهم طرق القوافل التجارية القادمة من الشمال الأفريقي، إلى جنوب الصحراء في متن هذا البحث.

لقد ارتبط الشمال الأفريقي، بالسودان الغربي ووسطه وشرقه، بروابط تجارية وثقافية، وقد شجعهم على ذلك غنى القارة وإنتاجها لسلع كثيرة وخاصة سلعة الذهب المطلوبة في العالم الإسلامي وأوروبا، مما شجع على اجتذاب التجار المسلمين الذين أدوا دور الوساطة لترويج هذه البضاعة فأقيمت الطرق التي تصل العرب بمنطقة جنوب الصحراء، وكان من أهمها الطرق التي كانت تخترق الصحراء الكبرى من الحواضر العربية على البحر المتوسط، مثل الاسكندرية، وطرابلس، وتونس، والجزائر، أو المراكز الكائنة على تخوم الصحراء، مثل توات، وتلمسان، وسلجماسة، وغدامس، وفزان، وزويلة[*] وودان[**] وورجلان[***]، وغيرها باتجاه منطقة السودان الغربي والأوسط،

(5) التكتيك، جميلة أحمد، مملكة سنغاي الإسلامية في عهد الأسكيا محمد الكبير، (1943 ـ 1528)، منشورات مركز جهاد الليبيين، طرابلس، 1998م، ص152.

(*) زويلة: تطلق على عدة مواضع، منها أحد أرباض المهدية ـ بتونس. كما تطلق على أحد أبواب القاهرة، وكذلك قصبة فزان ـ وهي المقصودة هنا، والتي ظلت طيلة العصر الوسيط الميناء الشرقي للتجارة الصحراوية مع بلاد السودان حتى تأسيس مرزق في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، وهي التي سلبتها دورها التجاري، ينظر: Depois, Jean, Encyclopédie de L'Eslam, Articl, «Fazzan» T. II, pp. 895 - 898.

(**) ودان: تُطلق على عدة مواضع، أقدمها قرية في شبه الجزيرة العربية، تقع بين مكة والمدينة، كما تطلق على مدينة بأفريقية في برقة مسيرة عشرة أيام من زويلة، وهي المقصودة في البحث: ينظر: الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت، معجم البلدان، ج5، دار صادر، بيروت، 1957م، ص365، 366 وابن سعيد، أبو الحسن علي بن موسى، كتاب الجغرافية، (ت، إسماعيل العربي)، المكتب التجاري للطباعة، بيروت، 1970م، ص127.

(***) ورجلان: ورقلة الحالية، تأسست عام (467هـ ـ 1074م)، بواحات الجزائر، إثر =

وحتى حزام الغابات الاستوائية في الجنوب، والذي زاد من أهمية هذه الطرق، كونها تقوم بدور الوساطة التجارية بين مناطق الإنتاج المدارية والاستوائية في الجنوب، وبين شعوب الشمال الأفريقي[6].

ومع وجود النطاق الصحراوي الذي يفصل بين منطقة الشمال الأفريقي وبين السودان الغربي، فإن هذا النطاق لم يكن حاجزاً يستحيل عبوره، إذ اضطلعت حركة التبادل التجاري والاتصال السكاني بدور كبير في تواصل العلاقات الحضارية، وتنمية التبادل التجاري، مما أعطى الصحراء الكبرى أهمية قصوى في مسار تاريخ المناطق الواقعة شمالها وجنوبها[7].

ومما لا شك فيه أن هذه الطرق لم تكن من ابتكار قوافل القرون الوسطى، بل كانت موجودة منذ ما قبل ظهور الإسلام. . كما أن الصحراء لم تكن فيافي بلا عشب ولا ماء، بل توفرت بها المياه في بعض الواحات كما توفرت فيها أيضاً العيون الطبيعية، كما أنها لم تخل من الناس، بل كانت ربما المنطقة الأكثر ازدهاراً وحركة وملاءمة للإنسان[8]، والشعوب التي كانت تسكنها بعد أن اعتنقت الإسلام أصبحت مؤهلة أكثر من غيرها بنشر الخير الذي جاء به الإسلام إلى كافة الجيران. وكانت الرحلة تستغرق عبر أقصر الطرق حوالي ثلاثة أشهر في الذهاب ومثلها في العودة[9].

= تخريب سدراته قاعدة الإمامة الرستمية الثانية، في موضع قريب من أطلال هذا الموقع بإقليم المزاب، من طرق الأباضيين الفارين من سدراته، كما يُنسب تأسيسها أيضاً إلى قبيلة وارقلان التي كانت تعيش بتلك المنطقة ينظر: Lethilieux, Jean, Ouargla cité saharienne, Paris, 1983, pp. 87 - 98.

(6) طرخان، إبراهيم علي، دولة غانا الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1970م، ص24.

(7) زاهر، رياض، الممالك الإسلامية في غرب أفريقيا وأثرها في تجارة الذهب عبر الصحراء الكبرى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968م، ص28.

(8) الحموي، مصدر سابق، ج6، ص374.

(9) العربي، إسماعيل، الصحراء الكبرى وشواطئها، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1983م ص47 وما يليها.

ورغم قسوة بعض العوامل الطبيعية، فقد كان للطرق والمسالك التجارية دور هام في نقل حضارة الإسلام إلى قلب القارة الأفريقية وإلى أجزائها الغربية[10].

ولما كانت المسافة التي كان يقطعها التجار بين الشمال الأفريقي وجنوبها الغربي شاسعة والمدة التي يقطعونها في الرحلة طويلة، لذلك قام كثير من التجار بالزواج من زوجات أفريقيات وهذا أدى إلى ظهور جيل مختلط اكتسب ديناً وثقافة مما ساعد على انتشار الإسلام[11].

ومن الجدير بالذكر أن بداية دخول الإسلام إلى مدينة غانا وما يليها من بلاد السودان كان على يد التجار المسلمين وخاصة من جبل نفوسة بليبيا، حيث يُذكر أن الشيخ علي بن يخلف النفوسي التميجاري(*) كان قد سافر إلى دواخل غانا كتاجر عام 575م وأقام بها[12] وأصبحت له مكانة لدى سلطانها الذي أسلم على يديه، وهذا ما يؤكد على أن الإسلام كان قد وصل إلى غانا قبل وصول المرابطين إليها، حيث يذكر أبو عبيد البكري أنه في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي كان في مدينة الملك مسجد يصلي فيه المسلمون القادمون إلى المدينة، وكان يوجد اثنا عشر مسجداً في الحي الإسلامي في مدينة غانا[13].

---

(10) قاسم، جمال زكريا، الأصول التاريخية للعلاقات الأفريقية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1996م، ص155.

(11) الأحمر، إمحمد مصباح، تاريخ العلاقات العربية الأفريقية، دار الملتقى للطباعة والنشر، بيروت، 2001م، ص174.

(*) علي بن يخلف النفوسي: يرجع أصله إلى جبل نفوسة «الجبل الغربي» ليبيا الحالية، ذهب إلى السودان الغربي للتجارة ونشر الإسلام، وقد عُرف بين السكان بدماثة خلقه وأمانته وعلمه، وعندما سمع بتقواه وصلاحه سلطان مالي [وهي مقاطعة ضمن نطاق دولة غانا الوثنية في تلك الفترة]، فأحضره إليه. واختبره ثم أسلم حتى بلغ عند سلطان مالي منزلة لم يبلغها حتى وزراؤه، ينظر: الدالي الهادي مبروك، مملكة مالي الإسلامية وعلاقاتها مع المغرب وليبيا، دار حنين للطباعة والنشر، بيروت، 1996م، ص174.

(12) الباروني، عبد الله، سُلم العامة والمبتدئين في معرفة أئمة الدين، مصر، (د ـ ت)، ص21.

(13) البكري، أبو عبد الله عبد العزيز، المُغرب في ذكر بلاد أفريقيا والمغرب جزء من =

وكان التجار خلال الفترات التاريخية المتعاقبة يمثلون حلقة الوصل بين الشمال الأفريقي والدول الإسلامية المجاورة في جنوب الصحراء، وكانت حركة التجارة نشطة وذات بدايات مبكرة، وقد ذكر الناصري أن تجار المغرب كانوا يجتمعون في سلجماسة حاضرة بني مدرار، تم تواصل قوافلهم رحلتها إلى غانا وكانوا يقطعون المسافة في ثلاثة أشهر ذهاباً وشهر ونصف إياباً وكانوا يبادلون ما حملوه من سلعة بالذهب والتبر(14).

أما ليبيا فإن أهميتها تتضح في تعمييق الصلات العربية الأفريقية في العصور الوسطى، حيث شكلت حلقة الوصل بين المشرق والمغرب من ناحية، وبين منطقة المغرب والمناطق الأفريقية جنوب الصحراء من ناحية ثانية، وبين المناطق الأفريقية وجُزر البحر الأبيض المتوسط من ناحية ثالثة(15)، فعبر المراحل المتعددة كانت المناطق الليبية تمثل واحدة من أهم المسالك التي استثمرتها الدويلات العربية الإسلامية في مد جسورها إلى المناطق الأفريقية جنوب الصحراء. فقد نجحت الدولة الرستمية (777 ـ 909م) في ربط صِلات اقتصادية قوية أسهمت في تنشيط تجارة الصحراء من خلال طريقين هما:

طريق طرابلس ـ جبل نفوسه ـ غدامس ـ تادمكة ثم منحنى نهر النيجر.

طريق طرابلس ـ زويلة ـ بحيرة تشاد، فكانم ثم برنو.

كما اهتمت الدولة الحفصية بتوثيق علاقاتها مع سلاطين برنو مستفيدة من بسط نفوذها على مناطق غدامس وغات وقد وصلت هذه العلاقات إلى درجة تبادل السفارات والهدايا(16)، ومن أهم السفارات التي تمت بين ليبيا ومملكة

= كتاب المسالك والممالك، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د ـ ت)، ص175، مجهول كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، (د ـ ت)، ص220.

(14) الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد، الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى (تحقيق وتعليق: جعفر الناصري ومحمد الناصري)، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1954م، ص99.

(15) فخار، إبراهيم، تجارة القوافل في العصر الوسيط، ودور التجار الليبيين في حضارة الصحراء الكبرى، معهد البحوث والدراسات العربية، بغداد، 1984م. ص49.

(16) التميمي، عبد الجليل، الروابط الثقافية المتبادلة بين تونس وليبيا ووسط وغرب أفريقيا خلال العصر الحديث، المجلة التاريخية المغربية، تونس، 1982م، ص10، 11.

برنو أثناء فترة السيطرة العثمانية على ليبيا، البعثة الليبية التي أرسلها (ماهي موسى) عام 1612م والبعثة التي أرسلتها الملكة (عائشة) ثم ابنها (ألوما) عام 1570م. وقد تعددت الزيارات التي قام بها أمراء برنو إلى طرابلس وفزان[17].

والجدير بالذكر أن هذه العلاقات تميزت بكونها علاقات اقتصادية ثم تطورت إلى علاقات اجتماعية من خلال التصاهر والتزاوج بين التجار العرب والسكان المحليين في هذه المناطق الذي تعاملوا معها. وقد دأب العثمانيون بعد استيلائهم على ليبيا على السيطرة على تجارة الصحراء والتحكم في مساراتها، وهو الأمر الذي دفعهم إلى تحسين علاقاتهم مع الممالك الأفريقية مثل مملكة برنو ثم الإكثار من إرسال السفارات وتبادل المراسلات، والقيام بالزيارات التي تهدف إلى توطيد العلاقات وإحداث حركة تأثير حضاري في أفريقيا جنوب الصحراء[18].

لقد كانت التجارة والعلاقات الثقافية مزدهرة بين طرابلس وغدامس وبين مدينة تمبكتو، وقد أمدتنا المصادر التاريخية بمعلومات قيمة تكشف عن كنه هذه العلاقات، فها هو الشماخي يفيدنا بوجود اتصالات تجارية كبيرة بين بلاد التكرور ومناطق جبل نفوسة وطرابلس، وقد اهتمت الدولة الرستمية بتعزيز العلاقات التجارية مع مناطق السودان الغربي والأوسط، ووجدوا فيها الفرصة الملائمة لنشر الإسلام وإقناع رؤساء القبائل الأفريقية باعتناق الدين الإسلامي[19].

كما عرفت الصحراء حركة تجارية نشطة قادمة من طرابلس وغدامس متجهة إلى مملكة مالي، إذ كانت طرق القوافل التجارية التي تربط المنطقتين زاهرة بحركة التجارة المستمرة، متمثلة في البضائع الوافدة من الأسواق

(17) المرجع نفسه، ص13.

(18) عبد الجليل التميمي، مرجع سابق، ص13.

(19) الشماخي، أبو العباس أحمد، كتاب السير (مخطوط)، دار الكتب، القاهرة، ورقة 170.

الأوروبية عبر البحر المتوسط وكان تجار طرابلس وأوجلة وفزان وبرقة يتولون نقلها إلى بلاد السودان الغربي[20].

ويؤكد لنا ابن بطوطة الذي زار المنطقة في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، عُمق الاتصالات الاقتصادية بين غدامس ومملكة مالي في تلك الفترة: «. . ثم سافرت منها برسم تكدا في البر مع قافلة كبيرة للغدامسيين، دليلهم مقدمتهم الحاج وجين»[21]، وقد ساعد على ازدهار الحركة التجارية بين غدامس ومالي المصنوعات الغدامسية التي كانت تنتج أجود أنواع الجلود في تلك الفترة. وقد أشار إلى ذلك البكري ومن بعده الحموي، حيث قال البكري: «وعلى وادي درعة شجر كثير وثمار عظيم، وهناك شجر التاكوت يشبه الطرفاء، وبهذا التاكوت يُدبغ الجلد الغدامسي»[22]، أما ياقوت الحموي فقال: «. . . تدبغ فيها الجلود الغدامسية وهي من أجود الدباغ لا شيء فوقها [يفوقها] في الجودة كأنها ثياب الخز في النعومة»[23].

وما من شك في أن التجار القادمين من ليبيا وتونس وفاس كانوا عندما يمارسون حرفة التجارة بعيداً عن بلادهم، فإنهم عادة ما يمكثون فترة من الزمن، بسبب طول المسافة التي يقطعونها ومشقة الطريق التي تنهك جزءاً من صحتهم وتضني دوابهم، الأمر الذي يفرض على التاجر الاستراحة في الأسواق التي يروجون فيها بضائعهم، لذلك تجده مضطراً لبناء مسكن يقيه برد الشتاء وحر الصيف طيلة فترة إقامته.

وبما أن الغدامسيين كانوا من أكثر التجار وروداً على منطقة السودان

(20) حسن، حسن إبراهيم، انتشار الإسلام في القارة الأفريقية، ط3، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1984م، ص104.

(21) ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم اللواتي، رحلة ابن بطوطة المسماة «تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار»، دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1964م، ص696.

(22) البكري، مصدر سابق، ص152.

(23) الحموي، مصدر سابق، ص187.

الغربي، ولأن بضائعهم قد تحتاج إلى وقت ليتم ترويجها ومنهم من يطيب له المقام بالمنطقة، ومنهم من يتحول إلى داعية ومدرس لعلوم الدين والفقه، لذلك كونوا حياً في مدينة تمبكتو سُمي حي الغدامسية وهو أحد أرقى الأحياء في مدينة تمبكتو، وقد كان على درجة عالية من الأناقة وتناسق البناء وانتظام الشوارع[24].

والذي يؤكد الأهمية الإستراتيجية لهذا الحي، أنه عندما وصلت الحملة المراكشية إلى تمبكتو، في النصف الأول من القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، وقع اختيارها على حي الغدامسية لإقامة قصبة الحكم فيه، لامتيازه بموقع إستراتيجي ووجود مباني راقية به.

وقد أوضح المؤرخ السعدي ذلك حين قال: «. . . ثم إنهم دخلوا في داخل المدينة يوم الخميس السادس من شعبان المنير وطافوا في المدينة وطالعوها ووجدوا أكبرها عمارة حومة الغدامسيين فاختاروها للقصبة»[25].

وقد سلك التجار الليبيون عدة طرق صحراوية من وإلى السودان الغربي كان أهمها:

1 ـ طريق من تادمكة ـ القيروان، مروراً بورجلة ومن تادمكة إلى طرابلس مروراً بغدامس[26].

2 ـ طريق تبدأ من ساحل البحر المتوسط وتتجه جنوباً مارة بغدامس وغات وأغاديس، ثم تتجه منه إلى الغرب مارة بتكدا إلى جاو على نهر النيجر ثم إلى تمبكتو[27].

---

(24) السعدي، مصدر سابق، ص142، أحمد الفيتوري، الجاليات العربية المبكرة في بلاد السودان، مجلة البحوث التاريخية، مركز دراسات جهاد الليبيين، طرابلس، 1981م، ص25.

(25) السعدي، مصدر سابق، ص142.

(26) البكر، مصدر سابق، ص164.

(27) إبراهيم، محمد عبد الفتاح، أفريقيا من نهر السنغال إلى نهر جوبا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرةو 1961م، ص72.

3 ـ طريق ورجلة ـ تادمكة ـ كاغو[28].

وكان المغرب الأقصى هو الآخر قد ارتبط بعلاقات تجارية وثقافية بالسودان الغربي خصوصاً أيام ازدهار مملكة مالي الإسلامية، خاصة أن المرابطين الذي أعطوا الإسلام سنداً سياسياً وعملوا على نشره، كانوا قد انطلقوا في رحلتهم الجهادية والتبشيرية من المغرب الأقصى، لنشر العقيدة الإسلامية في السودان الغربي.

هذا وقد اهتمت مملكة مالي الإسلامية بالتجارة وشجعت عليها بين شمال وغربي القارة، حيث كانت القوافل التجارية تجوب الصحراء، متجولة بين أهم المراكز التجارية في المنطقة وتلك التي في المغرب الأقصى، خاصة أيام ازدهارها في القرن الثامن الهجري/ الخامس عشر الميلادي[29].

وكان التجار من فاس وسوس ومراكش وسلجماسة ودرعة وتوات، يحملون الملح، الذي يبادله لهم التجار السودانيون، ويحملونه بدورهم إلى هقار وميت ومتبر ودور وشحار وغيرها من المناطق الأخرى.

ولم يكن الملح البضاعة الوحيدة التي تأتي من الشمال الأفريقي، بل ضمن سلع أخرى وكانت تصدر إلى السودان الغربي، كالأصواف والأسلحة والملابس والأحذية[30].

كما أن التجار المغاربة في القرن التاسع الهجري/ السادس عشر الميلادي عملوا على نقل بضائع أوروبا إلى غرب أفريقيا جنوب الصحراء، مثل الأقمشة

---

(28) البكري، مصدر سابق، ص164.

(29) الفشتالي، أبو فارس عبد العزيز، مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفاء، (تحقيق عبد الكريم كريم)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والثقافية، الرباط 1972م، ص117 و118.

(30) بلعراف، أحمد، إذولة الريب والشك والتفريط في ذكر العلماء المؤمنين من أهل التكرور والصحراء وشنقيط مخطوط رقم 494، مركز أحمد باب التمبكتي، تمبكتو، مالي، ورقة 18 ـ 20.

مقابل أن يورد هؤلاء التجار الذهب والعاج وأنياب الفيل وبيض النعام[31].

ومن أهم الطرق التجارية التي كانت تربط المغرب الأقصى بالسودان الغربي، حتى نهاية مملكة مالي الإسلامية:

1 - الطريق القادم من المغرب الأقصى، ماراً بسلجماسة وتوات إلى تمبكتو[32].

2 - طريق ينطلق من غانا - موجادور - فاس عن طريق أودغست[33].

3 - طريق تمبكتو - موجادور - فاس عن طريق منجم تغازا[34]

4 - طريق تبتدئ من درعة، ويقطع في خمس مراحل للوصول إلى وادي تارجا، حيث تسير في أرض قاحلة لمدة ثلاثة أيام، ومن بعده نجد آبار مياه، مثل بير تزامتي وبير الجمالية وبير تاللي لكن مياهها، غير عذبة، ثم تستمر الطريق إلى أدرار، ومن أدرار إلى أرض صنهاجة ومنها إلى غانا[35].

لقد كان التواجد المغربي كبيراً في السودان الغربي، حيث توافد التجار المغاربة إلى السودان الغربي، خصوصاً أيام ازدهار مملكة مالي كما سبق الإشارة، وذلك لأجل ترويج سلعهم ونشر الرخاء في المنطقة إضافة إلى التبشير بالدعوة الإسلامية السمحاء[36].

هذا وقد تغلغل عرب الشمال الأفريقي في مملكة مالي الإسلامية وفي

---

(31) زبادية، عبد القادر، مملكة سنغاي في عهد الأسقيين، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د - ت)، ص51.

(32) شلبي، أحمد، موسوعة التاريخ الإسلامي، ج7، مكتبة النهضة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1963م، ص197.

(33) جمال زكريا قاسم، مرجع سابق، ص20.

(34) المرجع نفسه والصفحة.

(35) البكري، مصدر سابق، ص163.

(36) ابن بطوطة، مصدر سابق، ص696.

السودان الغربي بكامله لغرض التجارة ونشر الإسلام، بل منهم من تصاهر مع سكان المنطقة المحليين ويذكر ابن بطوطة الذي جاء إلى المنطقة برفقة قافلة خرجت من مراكش وفيها جماعة من تجار سلجماسة عام 753هـ/ 1352م، بأنه عندما وصل إلى قرية زاغري بأيوالاتن، وهي قرية يسكنها تجار السودان، ويسكن معهم جماعة من البيضان[37]. وجود العرب في كل مكان وطأته قدماه، فعندما اقترب من مالي كتب إلى جماعة من عرب الشمال الأفريقي ليكتروا له داراً، وكان منهم محمد بن الفقيه الجزولي، وشمس الدين بن النقويش المصري، وعلى الزودي المراكشي، وعندما مرض وهو بمالي عالجه طبيب مصري[38].

وكان عرب الشمال الأفريقي يتمتعون بمكانة وحضوة لدى سلاطين مالي، حيث كان مترجم السلطان من البيضان، كما أن أواصر النسب بينهم كانت متينة وما زواج ابن الفقيه المقري ببنت عم السلطان المالي[39]، إلا دلالة على عمق العلاقات الاجتماعية التي كانت تربطهم بالعرب.

ومن الدلائل على وقوع تصاهر بين التجار العرب المسلمين الذين عاشوا في المنطقة وحكامها ما أورده الحسن الوزان من أن: «. . . الملك زوج اثنين من بناته من أخوين تاجرين لغناهما»[40].

ومن الذين اشتهروا بمزاولة التجارة مع مالي في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي تاجر يُدعى المقري، وكان مقيماً في سلجماسة، وله أربعة إخوة تجار: اثنان في مدينة تلسمان، واثنان في مدينة ولاتة على طريق تمبكتو، وكان المقري يقوم بإرسال الصفقات التجارية، ويستقبل من إخوته في تلمسان

(37) المصدر نفسه، ص680.

(38) المصدر نفسه، ص681 و682.

(39) المصدر نفسه والصفحات.

(40) الوزان، حسن بن محمد، وصف أفريقيا، (ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر)، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983م، ص166.

البضائع الأوروبية والمغربية، ثم ينقلها إلى شقيقيه في ولاتة ليبادلوها ببضائع السودان الغربي من جلود وعاج وتبر ورقيق ويرسلانها إلى المغرب الأقصى سنوياً في قافلة كبيرة[41].

لقد حمل هؤلاء التجار بضائعهم المختلفة لترويجها في السودان الأوسط والغربي، كما حملوا في ركاب قوافلهم التجارية الإسلام والحضارة الإسلامية واللغة العربية، فحيثما حلت قوافلهم حل مَعَها الإسلام ونما معه التعليم، كما حملوا عادات وتقاليد طيبة في السلوك والمعاملة. ولم يكن هؤلاء التجار كلهم طلاب ربح ومال، بل كان فيهم صفوة ممتازة من الفقهاء والعلماء الذين طلبوا تجارة الدنيا والآخرة معاً، فاختلطوا مع سكان المنطقة في الأسواق والمدن والقرى وبثوا فيهم دين الله الحنيف[42].

وغني عن البيان أن التجار المسلمين كانوا يرتادون مناطق السودان الغربي لغرض التجارة، وقد تعاظم دورهم التجاري والتبشيري، عندما توفر الأمن على طول الطرق التجارية القادمة من الشمال الأفريقي والمتجهة صوب المراكز التجارية في السودان الغربي. وقد تواصل دور التجار التبشيري من خلال تزايد نفوذهم السياسي في الأوساط الحاكمة واتصالهم بمختلف الشرائح الاجتماعية، وقد أصبح الإسلام بمثابة تصريح مرور لمن يريد الاتجار بنجاح مع الممالك الإسلامية في غرب أفريقيا[43].

ولم يقتصر دورهم على الدعوة، بل قاموا ببناء المساجد والمدارس لتعليم القرآن الكريم، وهكذا أضحى التجار يقومون بمهمة الدعوة للإسلام،

---

(41) بنعبد الله، عبد العزيز، الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية معلمة الصحراء، مطبعة فضاله، الرباط، 1976م، ص19.

(42) الدكو، فضل كلود، الثقافة الإسلامية في تشاد في العصر الذهبي لإمبراطورية كانم، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 1998م، ص125.

(43) الجمل، شوقي عطا الله، دور العرب الحضاري في أفريقيا: ضمن العرب وأفريقيا: الجذور التاريخية والواقع المعاصر، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1987م، ص162.

مستخدمين كافة الوسائل المساعدة، وكان من نتائج احتكاكهم واختلاطهم بالسكان ـ كما سبق الإشارة ـ أن حدث التزاوج والتصاهر مع عديد من الأسر المحلية في المنطقة ما أدى إلى انتشار الإسلام تدريجياً في تلك الأنحاء[44].

لقد جاءت الأفكار والتعاليم الإسلامية مع التجارة، وأصبحت المراكز التجارية مثل تمبكتو وجني مراكز للدعوة والفكر الإسلامي، فكان التجار ورجال العلم من الطلبة والدعاة يجلبون معهم الأفكار المحتضرة عن الحكومات الإسلامية خاصة فيما يتعلق بالنواحي والإدارية، وعملوا مترجمين ونُساخ وماليون لمعظم ممالك السودان الغربي[45].

ونظراً لخبرة هؤلاء التجار وسمو أخلاقهم ودرايتهم بالسياسة والإدارة سهل لهم النفاذ شيئاً فشيئاً في وسط الحاشية، حتى أصبحوا عناصر لا غنى عنها، ولما كانت السلطة الدينية قوية في يد الملوك والسلاطين كان هؤلاء التجار بحكم خبرتهم يتوصلون إلى العمل كمستشارين للملك وبهذه الكيفية يضمنون لأنفسهم حماية الملك، والتي عن طريقها يستطيعون خلق أسواق تجارية يقيمون فيها المساجد لتأدية صلاتهم وعباداتهم، فتجذب إليهم عامة الناس التي تضمر لهم التقدير والاحترام[46].

والجدير بالذكر أن التجار استطاعوا إدخال ملوك المنطقة في الدين الإسلامي بفضل ما وصلوا إليه من مراكز سامية في ممالك السودان الغربي، وعن طريقهم كانت الحاشية والطبقة الحاكمة تعتنق الإسلام، ثم بعد ذلك

---

(44) حسن، يوسف فضل، «الجذور التاريخية للعلاقات العامة الأفريقية» ضمن العرب وأفريقيا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984م، ص39.

(45) Awe, Bolanle, Empires of western sudan Athousand years of west African history Ibadan Univ, press, Ibadan, 1967, p.57.

(46) Froelich, J.C, Essai sur Les causes et Méthodiés de L'Islamisation de L'Afrique de L'ouest de xi^{e} siécle au xx^{e} siécle, «Islam in Tropical Africa», oxford univ press, 1969, p. 1969.

تتبعهم الرعية، لأن هذه الممالك، كانت تنقسم إلى طبقات اجتماعية متدرجة، على الطبقة الارستقراطية والطبقة العسكرية، فإذا دخلت هاتان الطبقتان الإسلام فهذا يعني دخول بقية أفراد الشعب في الإسلام(47).

ومن العوامل التي ساعدت التجار على القيام بمهمتهم التبشيريَّة، هو قدرتهم على لفت أنظار الأفارقة بكثرة وضوئهم، ومحافظتهم على أوقات الصلاة، وخشوعهم أثناء تأديتها، إضافة إلى سموهم العقلي والخُلقي الأمر الذي جعلهم يفرضون احترامهم على أهالي المنطقة الوثنيين(48) الذين بدؤوا يعتنقون الدين الإسلامي أفواجاً.

وبعد اعتناق الأفارقة في هذه المناطق الإسلام، قاموا بالدور نفسه الذي قام به التجار والدعاة، ومن أشهر القبائل الأفريقية التي اعتنقت الإسلام وتحمست لنشره قبائل الماندنجو بفرعيها الديولا والسوننك، حتى إن كلمة سوننك صارت مرادفة لكلمة داعية(49).

وإذا كان لهؤلاء التجار دور هام في نشر الإسلام في تلك المناطق، فقد أدى هذا إلى مضاعفة النشاط التجاري بين الشمال الأفريقي وغربها، حيث أصبح للتجارة مكانة خاصة، ووجدت طبقة جديدة من التجار العرب والأفارقة، نتج على إثرها إنشاء العديد من المراكز التجارية التي أدت أدواراً هامة في حياة المنطقة، وبهذا أصبح التجار يشكلون طبقة متميزة في المجتمع، بل إن بعض القبائل الأفريقية اتخذت من التجارة حرفة رئيسة عرفت بها، وأصبحت في المدن التجارية الهامة أحياء خاصة بالتجار العرب وقد شيدوا فيها منازل خاصة للإقامة فيها، وشيدوا فوقها مستودعات لتخزين بضائعهم، كما حرص هؤلاء

---

(47) Froelich, op, cit, p. 169.

(48) أرنولد، توماس، الدعوة إلى الإسلام، (ترجمة حسن إبراهيم حسن وعبد المجيد عابدين)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1970م، ص391.

(49) طرخان، إبراهيم علي، دولة مالي الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م، ص55.

التجار على تعليم أبنائهم، فبنوا المساجد والمدارس بالتعاون مع نظرائهم من التجار الأفارقة المحليين، فكان ذلك سبباً للاختلاط والامتزاج والتبادل الثقافي والحضاري بين التجار العرب وإخوانهم من مسلمي السودان الغربي[50] بل إن الكثير من أولئك التجار تزوجوا من تلك القبائل فظهر عنصر جديد يتقن العربية ويتحدثها بطلاقة إلى جانب لغته الأفريقية، ووجدت مجتمعات إسلامية عربية التطلع والمصير أفريقية التربة والوجود، قامت بدورها في نشر الإسلام في داخل القارة الأفريقية في العصور الوسطى[51].

وهكذا انتشر الإسلام وبشكل تدريجي في كل ربوع غرب أفريقيا جنوب الصحراء عن طريق التجارة وعبر الأقاليم الصحراوية الكبرى في إقليم المراعي والشجيرات القصيرة جنوبي الصحراء، وتطرق في بعض الجهات إلى ساحل المحيط الأطلسي[52].

الخاتمة:

اهتم هذا الحديث بإبراز الدور الفاعل الذي لعبته التجارة والتجار في حياة منطقة غرب أفريقيا وما أحدثته من تغيرات اجتماعية وسياسية.

فكان للتجارة في غرب أفريقيا وجنوب الصحراء دوراً بارزاً وأثراً بالغاً في نشر الإسلام وحضارته، وهذا يدل على صلة وانتشار الإسلام بها، فحيثما حلت التجارة حل الإسلام في ركابها، وإذا ما برزت مدينة تجارية كان يؤمها البائع والمشتري، سرعان ما تتحول إلى مراكز ثقافية يؤمها المعلم والمدير، حتى أصبح من الشائع أن مراكز الاحتكاك، أضحت أماكن لتبادل السلع والأفكار، وقد تغلب الجانب الاقتصادي على بعض المراكز مثل مدينة جني،

(50) قداح، نعيم، أفريقيا الغربية في ظل الإسلام، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974، ص125.

(51) فضل كلود الدكو، مرجع سابق، ص125.

(52) حسن إبراهيم حسن، مرجع سابق، ص74.

والتي كانت سوقاً للمسلمين؛ يقول عبد الرحمن السعدي بأنها: «سوق عظيم من أسواق المسلمين وفيها يلتقي أرباب الملح من معدن تغازا وأرباب الذهب من معدن بيط وكلا المعدنين المباركين ما كانت مثلهما في الدنيا كلها فوجد الناس بركتها في التجارة. . . ومن أجل هذه المدينة المباركة تأتي الرفاق من جميع الآفاق»[53].

كما ساد العلم والثقافة في مراكز أخرى مثل مدينة كانو، في الوقت الذي اشتهرت فيه مدينة تمبكتو بالتجارة والثقافة والعلم، ونستدل على ذلك بما أورده السعدي نفسه، وهو الذي ولد وترعرع فيها وتعلم العلوم بها فقال: «. . . هذه البلدة الطيبة الطاهرة الزكية الفاخرة ذات بركة ونجعة وحركة التي هي مسقط رأسي، وبغية نفسي ما دنستها عبادة الأوثان، ولا سجد على أديمها قط لغير الرحمان، مأوى العلماء والعابدين، ومألف الأولياء والزاهدين، وملتقى الفلك والسيار، فجعلوها خزانة لمتاعهم وزروعهم إلى أن صار مسلكاً للسالكين في ذهابهم ورجوعهم. . »[54].

لقد كانت القوافل تصل إلى تلك المراكز من الشمال الأفريقي عبر الصحراء، موردة إليها الخيل والسيوف والأقمشة والملح، ثم تعود مُحملة بالذهب والأخشاب ومنتجات المناطق الاستوائية[55].

هذا وقد أدى التجار دوراً مهماً في نشر الدين الإسلامي في تلك البقاع، وبالرغم من أن كثيراً منهم لا يجيدون علوم الفقه الإسلامي، لعدم استطاعتهم بعض الأحيان من التفرغ له، لكن معظمهم قام باستقدام الفقهاء والعلماء لهذه المناطق، ليتولوا تعليم الناس أمور دينهم وشرح حضارته لهم، وعمد بعض التجار إلى بناء المدارس والمساجد خصوصاً أولئك الذي استقروا في هذه

(53) السعدي، مصدر سابق، ص11 و12.

(54) المصدر نفسه، ص20 و21، أحمد شلبي، مرجع سابق، ص194.

(55) Davidson, Basil, The lost cities of Africa, Boston: little, Brown, 1970, p90.

المراكز وصاهروا فيها، وامتزجوا مع سكانها، لذلك رأوا من الواجب القيام بهذه الخطوة، حتى يتمكنوا من تعليم أبنائهم ومن اعتناق الإسلام من المنطقة، بل تعدوا مرحلة التشييد والتعليم إلى اختيار النجباء والمتقدمين من السكان المحليين وإرسالهم إلى المعاهد الإسلامية الشهيرة في الشمال الأفريقي مثل الجامع الأزهر، وجامع القرويين وغيرهما ليتلقوا مزيداً من العلم ليعودوا فقهاء وقادة للفكر الإسلامي في بلادهم[56].

كما لعب ثراء التجار المسلمين آنذاك دوراً كبيراً في تحسين صورة الإسلام في غرب أفريقيا، حيث ساهموا في الأعمال الخيرية، وتمكنوا من بناء المنازل الجميلة، وما حي الغدامسية إلا دليل على ما كان عليه التجار من ثراء، كل هذه العوامل مجتمعة جذبت إليهم قلوب الأفارقة فاعتنقوا هذا الدين السمح.

وكان التجار المسلمون يقيمون الصلاة سواء كانت فرداً أم جماعة أم جمعة ولا يشربون الخمر ولا يأتون المنكر، فجذبت هذه الصفات الحميدة كثيراً من السكان المحليين للانضمام إلى الدين الإسلامي.

وقد تمكن الكثير من التجار من مصاهرة رؤساء القبائل وأصحاب النفوذ، مما ساعد على دخول هؤلاء الرؤساء في دين أصهارهم فتتبعهم باقي القبيلة.

كما لعبت التجار أيضاً دوراً في وصول الإسلام إلى الطبقة الحاكمة في بعض ممالك غرب أفريقيا، فمع ازدياد العلاقات التجارية خلال القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين، تطور الحضور الإسلامي في هذه الممالك مثل مملكة غانا، كما تواجد المستشارون المسلمون في البلاط الملكي[57]، وهذا ساعد على توطيد وتعزيز الإسلام في تلك المنطقة.

---

(56) أحمد شلبي، مرجع سابق، ص206.

(57) Nanji, Azim, A, ced, The Muslim Almanac New york, Gale Research Inc, 1996, p47.

وأبرز هذا البحث أيضاً أهمية الشمال الأفريقي في تعميق الصلات العربية الأفريقية بالاعتماد على ليبيا والمغرب كنموذجين للتواصل العربي الأفريقي خلال العصور الوسطى، كما تم التطرق إلى المركز التجارية وما عكسته من انتقال المؤثرات والتأثير والتأثر بين السكان المحليين والعرب القادمين من الشمال.

استشهد الباحث أيضاً ببعض النصوص المصدرية التي تبرز دور التجار والمراكز التجارية في نشر الإسلام وحضارته.

كما تم التطرق إلى دور طرق القوافل في تيسير حركة التجار بين الشمال والجنوب، ومساهمتها في مد جسور العلاقات العربية الأفريقية في تلك الفترة.



صورة بلنسية (*) في الموروث الأندلسي

د. رمضان سعد القماطي
جامعة الفاتح - كلية الآداب

في كل عصر تدور تقلبات الزمان، وتطفو على السطح حوادث تظل حيناً من الزَّمن تتناقلها الركبان، وتلهج بها ألسنة، وتشنَّف لها آذان، وإذا دار الزمان دورته طواها النسيان، وصارت من عشاق حكايات «كان يا ما كان» وما ينال أهل كل دهر من تقلبات الأحوال، يطال أيضاً المدائن، فتصبح بعد حين أثراً

(*) بلنسية، مدينة مشهورة بالأندلس، وهي شرق مدينة تدمير، وشرق مدينة قرطبة، وهي بريّة وبحرية، ذات أشجار وأنهار، كان الأندلسيون يدعونها بمُطيَّب الأندلس، والمطيَّب عندهم: حزمة يعملونها من أنواع الرياحين ويجعلون فيها النرجس والآس وغير ذلك من =

بعد عين، وهذا القدر الإلهي يسري على العديد من مدائن الإسلام في الأندلس، والذي يقلب المصادر الأندلسية من أسفار التاريخ، أو دواوين المنظوم والمنثور يجد ألواناً وأعاجيب من حضارات سادت ثم بادت، فهذه قرطبة دار العلوم، وتلك إشبيلية دار الفنون، وخاتمة ذلك كله غرناطة دار الجنائن والقصور، ومن خلال قراءات متعددة في المصادر الأندلسية يتضح ترداد مدينة بلنسية في عدد لا يحصى من مصادر الموروث الثقافي الأندلسي، ففي كتاب الذخيرة لابن بسام الشنتريني ورد ذكر بلنسية في صفحات متفرقة، وبخاصة القسم الثالث، المجلد الأول، وكذلك الحال في كتاب نفح الطيب للمقري التلمساني، ونظراً إلى أهمية الدور الحضاري، والثقافي، والإنساني الذي تميزت به بلسنة في التاريخ الأندلسي؛ فإننا نجد اسمها قد تناثر في عشرات الصفحات من كتاب عصر المرابطين والموحّدين في المغرب والأندلس لمؤلفه محمد عبد الله عنان.

وهذا الكم الهائل من المعلومات التي تخصُّ هذه المدينة، إلى جانب كونها من أهم المدن التي علا شأنها عبر مراحل تاريخ الإسلام والمسلمين في الأندلس حتى صارت من أهم مدائن الثغر الأعلى الأندلسي[1].

إن هذا الكم الوفير، والفيض الغزير من المعلومات كان الدافع من

= أنواع المشمومات، وسموا بلنسية بهذا الاسم لكثرة أشجارها وطيب ريحها، ينظر ترجمتها في: معجم البلدان: ياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، ط1977: 1/ 490، ـ الروض المعطار في خبر الأقطار، محمد عبد المنعم الحميري، تحقيق: إحسان عباس «مؤسسة ناصر للثقافة، ط2، بدون تاريخ: 110، تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، حسين مؤنس، مكتبة مدبولي القاهرة، ط2، 1986م: 66، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، عبد الواحد المراكشي، ضبط وتصحيح: محمد سعيد العريان، ومحمد العربي العلمي، دار الكتاب الدار البيضاء، ط7: 1978: 517.

(1) الثغر الأعلى، يضم هذا الثغر العديد من المدن الأندلسية من أهمها سرقسطة، وبلنسية، وأبرة، وبربشتر. ينظر: الثغر الأعلى الأندلسي في عصر المرابطين، حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1992: 10.

وراء كتابة هذا البحث، وإفراد هذه المدينة بدراسة مستقلّة لكي يتمكن قارئ الموروث الحضاري الأندلسي من الاطلاع على تراث المسلمين في تلك الديار في خلال معرفة أحوال مدائنهم التي تختزن إرثاً حضارياً تفنَّن الأندلسيون في إبداعه، يحدوهم في ذلك عشقهم لجمال بلادهم كما يقول ابن خفاجة.

يا أهل أندلس لله دركم ماء وظل وأشجار وأنهار
ما جنّة الخلد إلاّ في دياركم وهذه كنت لو خيرت أختار
لا تتقوا بعدها أن تدخلوا سقراً فليس تُدْخَلُ بعد الجنة النار[2]

وفي قراءة تاريخ بلنسية الحضاري والثقافي نوع من أنواع الوقوف على الآثار التي تحمل طابعاً عاطفياً له العديد من الدلالات من أبرزها قراءة أمجاد الماضين بدافع العظة والاعتبار، وكذلك «استراحة إلى الماضي من الحاضر المجهول»[3] وربما هذا المقام يحسن الاستشهاد بقول أحمد شوقي:

وإذا فاتك التفات إلى الما ضي فقد غاب عنك وجه التأسّي[4]

وسبب اختيار بلنسية يعود إلى كونها من أكثر مدن الساحل الشرقي الأندلسي ازدهاراً في العصور الإسلامية، وكانت تسمى مدينة التراب[5]، وهي لا تقل منزلة عن باقي حواضر الأندلس، يصفها المقري التلمساني بقوله: «وأمّا بلنسية فإنها لكثرة بساتينها تعرف بِمُطَيَّب الأندلس، ورصافتها[6] من أحسن

(2) ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي، منشأة المعارف بالاسكندرية: 364.
(3) الأدب المقارن، محمد غنيمي هلال، دار العودة، ودار الثقافة، بيروت ط5: 197.
(4) ديوان الشوقيات، توثيق وتبويب وشرح، أحمد محمد الحوفي، نهضة مصر للطباعة والنشر الفجالة، القاهرة. ج1: 213.
(5) ينظر: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقري التلمساني، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1988: 166، ومعجم البلدان: 1/ 490.
(6) الرصافة، موضع ببغداد، ينظر: معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، أبو عبيد البكري الأندلسي، تحقيق مصطفى السّقا، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1983: 654.

متفرجات الأرض. . . ، ولم تخل من علماء وشعراء، ولا فرسان يكابدون مصاقبة[7] الأعداء، ويتجرَّعون فيها النعماء ممزوجة بالضرَّاء، وأهلها أصلح الناس مذهباً، وأمتنهم ديناً، وأحسنهم صحبة وأرفقهم بالغريب»[8] ولا أعتقد أن هذه الأوصاف التي أوردها المقري ضرب من المبالغات أو التزاويق اللفظية، بل نقرأ في العديد من المصادر ما يؤكد هذه المعاني، ولعل في استنطاق المدينة دون غيرها من مدائن الأندلس ما يشير إلى منزلتها في نفوس العالمين بأخبارها، الواقفين على عمائرها وبنيانها، وفي هذا يقول المقري مستحضراً صورتها وهي تتباهى بنفسها « . . . فلي المحاسن الشامخة الأعلام، والجنات التي تلقي إليها الآفاق يد الاستسلام، وبرصافتي وجسري أعارض مدينة السلام[9]، فأجمعوا على الانقياد لي والسلام، وإلاَّ فَعَضُّوا بناناً، وأقرعوا أسناناً»[10] كما وردت هذه الأوصاف في مقامة صنعها الفتح بن خاقان[11] وبطلها المتخيل هو علي بن هشام الذي قدم من أرض الشام إلى بلاد الأندلس راغباً في التعرف على أدبائها، وعندما يصل بطل المقامة إلى بلنسية يرى أرضاً عليلة الأرواح[12]، ظليلة الأدواح[13]، وفي مقطع من رسالة طويلة بعث بها أبو المطرف بن

---

(7) المصاقبة: الملاصقة والمجاورة، وصاقب: دنا وقرب، لسان العرب لابن منظور، إعداد وتصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب بيروت، 2/ 455.

(8) نفح الطيب: 3/ 221.

(9) مدينة السلام، اسم أطلقه المنصور العباسي على مدينة بغداد، ويقال سميت بهذا الاسم لأن دجلة كان يقال لها وادي السلام، فقيل لبغداد مدينة السلام، ينظر: معجم البلدان: 1/ 456، والروض المعطار: 110.

(10) نفح الطيب: 1/ 174.

(11) هو الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، مات مقتولاً بمراكش 528هـ، ينظر ترجمته في نفح الطيب المجلد الأول والثاني والثالث صفحات متفرقة، والمغرب: 1/ 254، والأعلام: 5/ 332. وكتب محمد علي شوابكة دراسة مفصلة حول حياة الشاعر في مقدمة كتاب المطمح.

(12) الأرواح مفردها ريح، وهو الهواء إذا تحرك، المعجم الوسيط: 1/ 380.

(13) ينظر مطمح الأنفس، لابن خاقان، دراسة وتحقيق محمد علي شوابكة، دار عمار مؤسسة الرسالة الأردن، ط الأولى 1983م: 82.

عميرة[14] إلى ابن الأبار[15] يعدد مواضع الحسن والجمال في مدينة بلنسية حيث قال: « فأين تلك الخمائل ونضرتها، والجداول، وخضرتها، والأندية، وأَرِجَها[16]، والأودية ومنعرجها، والنواسم[17] وهبوب مبتلها، والأصائل وشحوب معتلها، دار ضاحكت الشمس بحرها وبحيرتها، وأزهار ترى من أدمع الطَّلِّ في أعينها تردُّدها وحيرتها»[18].

وهذه المعالم النيرات، والظلال الوارفات، والأزاهير المتفتحات التي تميز بلنسية عن غيرها من مدائن الأندلس هي التي دفعت بأحد المستشرقين المعجبين بأشعار الأندلسيين إلى القول: «نعتقد أيضاً أن شعرهم نافس في شذاه ورقة طلاوته أريج بساتين بلنسية الظليلة الواسعة[19] وهذا شاعر آخر من شعراء الأندلس شهدت له مصادر الأدب بأنّه متفنّن في بيانه، جمع بين ضروب الموزون والمنثور حتى صار زعيم شعراء الأندلس بلا مراء[20] يبدو أنه زار

---

(14) هو أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي، ينظر ترجمته في نفح الطيب: 1/ 305 والمغرب: 2/ 363، وللدكتور محمد بن شريفة رسالة جامعية مطبوعة من منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي بالمغرب، بعنوان: أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي، حياته وشعره، وقد تناول فيها تفاصيل حياة أبي المطرف.

(15) هو أبو عبد الله محمد بن الأبار القضاعي البلنسي، ولد ببلنسية 595هـ، وتوفي بتونس 635هـ، ينظر ترجمته في نفح الطيب الأجزاء الأول والثاني والثالث صفحات متفرقة، وله ديوان شعر مطبوع تحقيق عبد السلام الهراس، وقدم للديوان بترجمة وافية عن حياة الشاعر.

(16) الأرج: الطيب، المعجم الوسيط: 1/ 13.

(17) النواسم: فيما اطّلعت عليه لم تُشِرْ معاجم اللغة إلى الكلمة، ويفهم من السياق أنّها بمعنى النسيم، وهي الريح اللينة التي لا تحرك شجراً، وقد وردت بهذا المعنى في العديد من قصائد الشعر الأندلسي، ومن ذلك قول ابن زمرك الشاعر الغرناطي:

تبيت لهم كفُّ الثريا معيذة ... ويصبح معتل النواسم راقيا

ينظر البيت في كتاب مع شعراء الأندلس والمتنبي، غرسيه غومث، تعريب الطاهر أحمد مكي، دار المعارف بمصر ط5، 1992م: 226.

(18) نفح الطيب: 4/ 493.

(19) الشعر العربي في أسبانيا وصقلية، فون شاك، ترجمة الطاهر أحمد مكي، دار المعارف بمصر، ط1، 1991م: 93.

(20) ينظر ديوان ابن زيدون ورسائله، شرح وتحقيق علي عبد العظيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة: 9.

بلنسية وله فيها ذكريات جميلة بين خمائلها الظليلة، وأنسامها العليلة مع صديقه أبي بكر بن عبد الله بن عبد العزيز[21]، وعند عودته إلى إشبيلية كتب رسالة شعرية يقول فيها:

راحت فراح بها السَّقيم ريحٌ مُعَطَّرة النسيم
مقبولة هبَّت قُبُو لاً فهي تعبق في الشّميم
أفضيض مسك أم بلنـ سية لريَّاها نميم؟
بلد حبيب أفقه لفتى يَحُلُّ به كريم[22]

فهذه النسائم وأرواح الصَّبَا التي تعبق بالشميم جعلت بلنسية بلد محبب لكل فتى كريم يحل بين جنباتها، وقد حظي ابن زيدون بهذه الزيارة فخلّد ذكراها في أبيات لم يكن متكلفاً في اختيار عباراتها لأنها تعبِّر عن تجربة واقعية، وهذا شاعر آخر لا يذهب بعيداً عن المعاني التي أوردها ابن زيدون في أبياته السابقة، إلاّ أنّه لا يكاد يفرق بين أفاعيل فتيت مسك وعطر بلنسية الفواح، أو بين تذكر محاسن أيامها ولياليها، فكلاهما يعبثان برؤوس المتنسمين والذاكرين، يقول أبو عبد الله الرصافي[23]:

خليليَّ ما للبلد قد عبقت نشرا وما لرؤوس الركب قد رَجَحَتْ سُكْرا
هل المسك مفتوقاً بمدرجة الصَّبَا أم القوم أجروا من بلنسية ذكرا[24]

وهذا الأديب أبو زيد بن مقانا الأشبوني[25] يتحسّر على خروجه من بلنسية لأنه لم يكن راغباً في ذلك، ولكن المقادير تجري في أعنتها، ومما لا

(21) هو أبو بكر بن عبد الله بن عبد العزيز، ينظر ترجمته في الذخيرة: 3 ـ 1 ـ 40، ونفح الطيب: 3 صفحات متفرقة.

(22) ديوان ابن زيدون ورسائله: 201.

(23) هو أبو عبد الله محمد بن غالب الرصافي البلنسي، يلقب بابن رومي الأندلس، توفى بمالقة سنة 572هـ ينظر: المعجب: 316، والمغرب: 2/ 342.

(24) معجم البلدان: 1/ 490.

(25) هو أبو زيد عبد الرحمن بن مُقانا الأشبوني القبيذاقي شاعر مشهور من غرب الأندلس، ينظر الذخيرة: 2/ 2/ 786، والمغرب: 1/ 413.

شك فيه أن ذكريات بلنسية الجميلة هي التي جعلت الشاعر نادماً على خروجه منها حيث قال:

إن كان ذنبي خروجي من بلنسية — فما كفرت ولا بدّلت تبديلا
دع المقادير تجري في أعنتها — ليقضي الله أمراً كان مفعولا[26]

ويبدو أن الشاعر كان محقاً فيما ذهب إليه، لأن العديد من الشعراء والكتاب أجمعوا على اكتمال المحاسن في هذه المدينة، ومن يقرأ أوصاف مؤلف كتاب الروض المعطار لا بد أن يغالبه الحنين إلى تلك الديار، يقول عبد المنعم الحميري: «ولأهلها حسن زي، وكرم طباع، والغالب عليهم طيب النفوس، والميل إلى الراحات، وهي في أكثر الأمور راخية الأسعار كثيرة الفواكه والثمار، جامعة لخيرات البرّ والبحر»[27] وفيما قلبت من مصادر أندلسية لم أعثر على لوحة مرسومة لمدينة من مدائن الأندلس كالتي نطق بها ابن الزقاق[28] وهو يتقلب في رياض بلنسية حيث الجنان العالية، والقطوف الدانية، والعيون الجارية، وفيها يقول ابن الزقاق البلنسي:

بلنسية جنّة عالية — ظلال القطوف بها دانية
عبوق الرحيق مع السلسبيـ — ـل وعين الحياة بها جارية[29]

وهذا شاعر آخر يتصورها فردوس الدنيا لم تنل منها المكاره حيث قال:

هي الفردوس في الدنيا جمالا — لساكنها وكارهها البعوض[30]

وفي جميع مراحل التاريخ الأندلسي لعبت بلنسية دوراً بارزاً في حالتي السلم والحرب، وازدادت أهميتها في العهد المرابطي وما بعده، حيث احتلت

---

(26) معجم البلدان: 1/ 490.

(27) الروض المعطار: 97.

(28) ابن الزقاق هو علي بن عطية، ابن أخت الشاعر الأندلسي ابن خفاجة، ينظر ترجمته في المطرب: 101، والمغرب: 2/ 323، ونفح الطيب: 3/ 289.

(29) معجم البلدان: 1/ 490.

(30) نفح الطيب: 1/ 179.

مكانة خاصة في الأمور السياسية والعسكرية كما «كانت بلنسية تحتل في شرق الأندلس المكانة نفسها التي تحتلها قرطبة في الوسط، وإشبيلية في الغرب باعتبارها قاعدة لسلطان المرابطين، ومركزهم الدفاعي في هذا القطاع من الأندلس[31] كما أنها تمثل ولاية من خمس ولايات أندلسية في العهد المرابطي[32]، ومن أبرز ولاتها مروان بن عبد العزيز[33] الذي استهوته محاسنها فقال في تشخيصها بعد أن لاحت إلى ناظريه وكأنها حسناء لبست قطائف[34] السندس الأخضر[35]، وهو بذلك يعبّر عن إخضرار جنائن المدينة التي حفَّت بها من كل جانب فقال:

كـأنَّ بـلـنـسـيـة كـاعـب ... ومـلـبـسـهـا الـسـنـدس الأخـضـر
إذا جـئـتـهـا سـتـرت نـفـسـهـا ... بـأكـمـامـهـا فـهـي لا تـظـهـر[36]

وإلى جانب كونها من أهمِّ الثغور الأندلسية في شرق الأندلس المواجهة لطوائف الروم، فهي دار حوت عدداً من العلماء والشعراء الذين تميزوا بالنبوغ في شتى المعارف والعلوم، وأبدعوا في فنون المنظوم والمنثور، وتقول المصادر: إنَّه قتل من هؤلاء الجمُّ الغفير في معركة «أنيشه»[37] يتقدمهم كبير علماء الأندلس سليمان بن موسى الكلاعي[38]، ومن أبرز شعرائها ابن الأبار،

---

(31) عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، محمد عبد الله عنان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، ط1، 1964م: 1/ 354.

(32) ينظر المرجع السابق: 1/ 415.

(33) مروان بن عبد العزيز، تولى القضاء بمدينة بلنسية عام 538هـ، ثم تولى إمارة المدينة بعد ذلك، وهو من الشعراء البارزين، توفي بمراكش سنة 578هـ، ينظر: نفح الطيب: 4/ 456، وعصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس: 1/ 354 ـ 446.

(34) قطائف: مفردها قطيفة وهي نسيج من الحرير أو القطن، المعجم الوسيط: 2/ 747.

(35) السندس: ضرب من رقيق الديباج، المعجم الوسيط: 1/ 454.

(36) عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس: 1/ 446.

(37) هي موضع على مقربة من بلنسية وفيه كانت الوقيعة بين المسلمين من أهل بلنسية وبين النصارى سنة 634هـ، الروض المعطار: 41.

(38) هو سليمان بن موسى بن سالم الحميري الكلاعي شهيد معركة أنيشة سنة 634هـ، =

وأبو المطرف بن عميرة، وأبو عبد الله بن الجنّان[39]، ومنهم أيضاً سعد الخير الأنصاري البلنسي[40]، فالمدينة «أنجبت كثيراً من العلماء والشعراء، والشخصيات»[41].

بلنسية في ذمّة التاريخ

ودوام الحال من المحال، كما يقولون، هكذا يبدو أن أحوال العمائر والبلدان كأعمار بني الإنسان، محكوم عليها بالفناء، وبالدَّثار بعد الحسن والبهاء، وبخاصة إذا كثر فيها النعيم، وتردد بين جنباتها كل صوت رخيم تطريباً لا ترغيباً في حبِّ الاستقواء على الأعداء، وعندما هبَّت على الأندلس رياح التبديل والتغيير، وأصبحت مياهها آسنة بعد أن كانت نميراً حَلَّ ببلنسية ما حَلَّ من خراب وتدمير، وتناوبت عليها مصائب الدهور، وأصبح الأجناد على عتباتها بين كرٍّ وفرٍّ، وتجاوب الكتاب والشعراء مع تلك الأحداث، حيث انبرى العديد منهم إلى إعادة رسم صورة بلنسية في أسلوب لا يخلو من عبارات التحسُّر والتفجُّع، ومن ذلك قول ابن الأبار:

فأين عيشٌ جنيناه بها خضراً ... وأين غصنٌ جنيناه بها سَلِسا
مَحَا محاسنها طاغٍ أتيح لها ... ما نام هضمها حيناً ولا نعما[42]

كما تلاشت تلك الصورة التي رسمها ابن خفاجة لمدينة بلنسية عندما

= قال عنه صاحب النفح: «ولم يزلْ، رحمه الله تعالى، متقدماً أمام الصفوف زاحفاً إلى الكفار مقبلاً على العدو، ينادي بالمنهزمين «أعن الجنَّة تفرُّون؟» ينظر ترجمته في نفح الطيب: 4/ 474، والمغرب: 2/ 316.

(39) أبو عبد الله بن الجنّان، ينظر ترجمته في الإحاطة 2/ 256 ـ 264، والذيل والتكملة: 4/ 108، ونفح الطيب: 7/ 415.

(40) هو سعد الخير بن محمد بن سهل سعد أبو الحسن الأنصاري البلنسي، فقيه صالح محدِّث، سافر الكثير، وركب البحر حتى وصل إلى الصين وانتسب لذلك صينيّاً، وعاد إلى بغداد، وأقام به حتى مات في محرم 541هـ، ينظر معجم البلدان: 1/ 491.

(41) ديوان ابن الأبار، قراءة وتعليق عبد السلام الهراس، الدار التونسية للنشر 1985م: 9.

(42) المصدر نفسه: 397.

كانت مدائن الأندلس كلها تتباهى بحسن مبانيها، وطيب مغانيها، وصارت جنَّةً فوق الأرض كما تصورها حيث قال: «ما جنَّة الخلد إلاّ في دياركم»[43].

وفي الصفحة المقابلة لهذه الجنان خراب ودمار، وعيث ونار، يقول ابن خفاجة يصف أحوال بلنسية بعد أن حَرَّقها النصارى:

عاثت بساحتك العدى يا دار ومحا محاسنك البلى والنار
وإذا تردد في جنابك ناظر طال اعتبار فيك واستعبار
أرض تقاطفت الخطوب بأهلها وتمخضت بخرابها الأقدار
كتبت يد الحدثان في عرصاتها لا أنت أنت ولا الديار ديار[44]

وبلنسية، كما برزت لنا صورتها الأولى، ذات حسن وبهاء، وموطن عزٍّ ورخاء، لا يسمع في مغانيها إلاَّ أغاريد ورقها وأغانيها، صارت بعد تبدل الأحوال موطناً لخشاش الأرض[45] تدب في أرجائها ونواحيها وتطرد النوم عن جفون ساكنيها، وفي ذلك يقول السميسر[46]:

ضاقت بلنسية بي وذاد عنّي غموضي[47]
رقص البراغيث فيها على غناء البعوض[48]

وبالأمس كانت فردوس الدنيا لا نصب فيها ولا غَوْل[49] وقد قرأنا من قبل لابن مسعدة قوله:

هي الفردوس في الدنيا جمالا لساكنها وكارهها البعوض[50]

---

(43) ديوان ابن خفاجة: 364.
(44) المصدر نفسه: 354.
(45) الخشاش بفتح الخاء وضمها حشرات الأرض، المعجم 1/ 235.
(46) هو أبو القاسم خلف بن فرج الألبيري المعروف بالسميسر، ينظر: الذخيرة: 1/ 2/ 882، والمغرب: 2/ 100.
(47) ذادَ: دفع وطرد، المعجم الوسيط: 1/ 317.
(48) الذخيرة: 4/ 1/ 227 ونفح الطيب: 3/ 330.
(49) الغول: التعب والمشقة، المعجم الوسيط: 2/ 667.
(50) نفح الطيب: 1/ 179.

والزمان كفيل بأن يمحو أثر كافة تلك القصور الزاهرات، والرياض الباسقات، فلا بساتين ظليلة، ولا ريح معطرة عليلة، تحيي السَّقيم، وتعبق بالشَّميم، ولا جداول طافحة، وخمائل نافحة، بل قلوب شاكية، وعيون باكية، وقريب من هذا المعنى يقول ابن الأبار متحسّراً[51]:

إيـه بـلـنـسـيـة وفـي ذكـراك مـا يمري الشؤون دماءها لا ماءها[52]

وكثرة المحن، والنكوب التي أصابت بلنسية جعلت المقام فيها من الغلط، ولا بد لذلك من تأثير على نفوس زائريها الراغبين في الإقامة فيها، وهذا أبو المعالي الأشبيلي[53] ينشد أبياتاً بمسجد رحبة القاضي بمدينة بلنسية يتحسَّر فيها على أيام خروجه من إشبيلية حيث قال:

أنـا فـي الـغـربـة أبـكـي مـا بـكـت عـيـن غـريـب
لـم أكـن يـوم خـروجـي مـن بـلادي بـمـصـيـب
عـجـبـاً لـي ولـتـركـي وطـنـاً فـيـه حـبـيـبـي[54]

وكأن ابن زيدون الذي نزل بها يوماً لم يكن بمصيب عندما قال عنها:

بـلـد حـبـيـب أفـقـه لـفـتىً يـحـلُّ بـه كـريـم[55]

ولا تحلو الديار إلاّ بساكنيها، وأغاريد حمائمها، وأصوات مؤذنيها، وكيف يكون الحال إذا تبدَّد الشمل وانفرط العقد؟ ذلك ما عبَّر عنه ابن عميرة عندما دار الزمان دورته، وقلب لساكنيها ظهر المجنّ[56]، حيث قال: «وما لبث أن أُخْرِس من مسجدها لسان الأذان، وأخرج من مسجدها روح الإيمان. . .،

(51) ديوان ابن الأبار: 34.

(52) يمري: ينزل، المعجم الوسيط: 2/ 867، والشؤون: مجاري الدمع في العين، المعجم الوسيط، 1/ 469.

(53) أبو المعالي الأشبيلي هكذا ورد اسمه في نفح الطيب: 4/ 113، التكلمة: 196.

(54) نفح الطيب: 4/ 114.

(55) ديوان ابن زيدون ورسائله: 201.

(56) عاداهم بعد مودة هكذا يقال في المثل، المعجم الوسيط: 1/ 141.

وانعطفت النوائب مفردة ومركبة كما تعطف الفاء»[57]، وأصبحت مدينة بلنسية موطن المتناقضات كما يقول أحد الباحثين[58]، فاسمها يتردد على ألسنة الشعراء والكتاب، وهم بين محبٌ لها وشانئ، وقد يتردد هذا المعنى في بيت واحد من الشعر؛ كما عبر عن ذلك ابن الأبار في قوله مخاطباً بلنسية:

أحبُّ وأقْلَى مِنْك حَالاً وماضياً بمُوحِشةٍ مَوْتا بعهد الأوانس[59]

فالحب والقلى مجموعان في بيت واحد، وهذا ما يشير إلى أن عاطفة الشاعر تتنقل بين حالين في آن واحد، بين ماضٍ له ذكريات جميلة، وحاضر كله بؤس وشقاء، ولا يقدر على رسم هذه الصورة المتعددة الأبعاد إلاّ من كان مخزونه العاطفي تجاه تلك المواقف غائر في أعماق النفس[60].

ساعة الغروب

تقول المصادر: إنّه في يوم الجمعة السابع والعشرين من صفر 636 هجرية، التاسع والعشرين من أكتوبر 1283 ميلادية سقطت المدينة في أيدي النصارى سقوطاً نهائياً بعد أن حكمها المسلمون خمسة قرون وربع قرن، سطعت خلالها في شرق الأندلس وتزعمت قواعدها[61] وهذا السقوط المريع لحاضرة العلوم والآداب في شرق الأندلس لا بد أن يلهب المشاعر والعواطف ويترك أثراً لا تمحوه الأيام وتقلبات السنين، وشهود الأعيان الذين عاشوا أحداث الأندلس ورأوا المدائن كيف تسقط بلداً إثر بلد، هم وحدهم القادرون على رسم تلك الصورة القوية المؤثرة، وفي بعض المصادر نجد الشعراء

---

(57) نفح الطيب: 4/ 493.

(58) ينظر مجلة دراسات أندلسية، مقال بعنوان: القيمة الوثائقية لديوان ابن الأبار: العدد: 2 ص48.

(59) ديوان ابن الأبار: 400.

(60) في هذا الجانب أرى وجوب الإشارة إلى ما ذكرته فاطمة طحطح حيث أكدت على أن الجمع بين إحساسين متباينين في نصٍّ واحد لا يهدم القصيدة، كما يدعي بعض الدارسين، ولمزيد من الاطلاع ينظر كتاب الغربة والحنين في الشعر الأندلسي، منشورات كلية الآداب، الرباط: 359.

(61) ينظر: عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس: 2/ 451.

والأدباء قد تتبعوا مراحل السقوط النهائي فرسموا لوحة تراجيدية لذلك المشهد، ومن هذه الصورة ما أورده المستشرق الألماني فون شاك «Von Schack» الذي قال: «بينما بلنسية في أسوأ حالاتها صعد عربي، فيما يقال، على أبراج المدينة، وأنشد المرثية التالية:

بلنسية.. بلنسية يا موطني!

يا لشقائك المرعب

قريباً جداً سوف تسقطين

ومعجزة فحسب يمكن أن تنقذك

لقد خصَّ الله كورتك

يا للجمال الفائق والخير الوفير

وكل البهجة واللذة

....

نعم، الله مالك كل شيء

قدر خرابك»[62]

وكما يتبيَّن فإنَّ ناظم هذا النص يعيش لحظة من لحظات القدر الرهيبة، فهو بين ماضٍ من الزمان تبرز فيه صورة المدينة وهم تنعم في حلل من الخير الوفير بمبانيها السامقة، وأبراجها العالية، وشرفاتها البيضاء، التي تسطع كنور الشمس، وبين حاضر تنهار فيه كل هذه المحاسن أمام زحف الذئاب المسعورة التي اجتاحت الوادي في أثواب من دخان كثيف يلف المدينة[63].

(62) الشعر العربي في أسبانيا وصقلية: 151.

(63) ينظر هذه المعاني وغيرها في نص المرثية كاملاً في كتاب الشعر العربي في إسبانيا وصقلية: 151 وما بعدها.

ويأتي بعد هذا المشهد تصوير آخر لا يقل عن الأول ترويعاً وتفجيعاً لأن الذي عبَّر عنه شاعر من أهل المدينة رأى الموت يزحف نحو بلنسية من كل جانب، وهي تغرق في لجَّةٍ من العبرات تذرفها نساء مكلومات وَطَفْلاَت[64] ناعمات، وأطفال حيارى، ورجال سكارى، وما هم بسكارى، وهذا الموقف المحشري المرعب هو الذي طوَّح بابن الأبار إلى الشمال الأفريقي طالباً النجدة من حاكم تونس أبي زكرياء الحفصي[65] حيث قال في مقدمة لإحدى القصائد الطوال:

نادتك أندلس فلبِّ نداءها   واجعل طواغيت الصليب فداءها[66]

والشاعر يدرك أن سقوط بلنسية ما هو إلاَّ مقدمة لسقوط باقي الممالك الأندلسية باعتبارها واسطة العقد، والسدَّ المنيع الذي يدفع البلاء القادم من كل صوب تجاه مدائن الأندلس، ثم يعود متحسِّراً على أيَّامها الخوالي التي تجعل مسيل دمع العين دماء لا ماء فقال:

إيه بلنسية وفي ذكراك ما   يُمْرى الشؤون دماءها لا ماءها[67]

وتزداد عاطفة الشاعر توقداً فينظم قصيدة أخرى تبلغ درجة عالية من التعبير عن صرخة الاستنجاد والدعوة للجهاد؛ فيخاطب أمير تونس ثانية قائلاً:

أدرك بخيلك خيل الله أندلسا   إن السبيل إلى منجاتها درسا[68]

وتعتبر سينية ابن الأبار من روائع الشعر الأندلسي المعبِّر عن توقد العواطف وحرقة الأكباد، وفيها العديد من الألفاظ التي تلهب المشاعر وتستفز

---

(64) طَفْلاَت مفردها طَفْلَة وهي الفتاة الناعمة، المعجم الوسيط: 2/ 560.

(65) أبو زكريا الحفصي، هو أبو زكريا يحيى ابن الشيخ أبي محمد عبد الواحد بن أبي حفص، عميد ومنشئ الدولة الحفصية في تونس، ينظر: عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس: 2/ 446.

(66) ديوان ابن الأبار: 33.

(67) المصدر نفسه: 34.

(68) ينظر القصيدة كاملة، ديوان ابن الأبار: 34 وما بعدها.

القرائح، ومن ذلك قوله: الصراخ، والأرزاء، والعزاء، والضرَّاء، والبكاء، والفواجع، والمكاره، وغيرها من العبارات التي حاول الشاعر من خلالها تفريغ كل ما في جعبته من معاني التفجُّع والتوجُّع، وشحذ عزيمة من يستصرخه.

ومن الملاحظ أن ذكر بلنسية يأتي في مقدمة العديد من قصائد الاستنجاد، أو رثاء المدن والممالك الزائلة، وليس لذلك من تفسير سوى أن هذه المدينة تسبق مدائن الأندلس في الأهمية في جميع النواحي، وبخاصة إذا هبَّت على الأندلس طوارق الأحزان، وتعليل آخر ربما يدعونا إلى القول: إن ما أصاب بلنسية من كوارث يفوق ما أصاب باقي الممالك في ديار الغرب الإسلامي، فأصبحت نموذجاً لكل من رغب في الحديث عن مأساة الأندلس، ونشير هنا إلى أن مدينة بلنسية هي المدينة الوحيدة في الأندلس التي شهدت ساحاتها حرق اثنين من علماء المسلمين اللذين وقفا مدافعين عنها وهما أبو جعفر أحمد بن عبد المولى البلنسي(69) وابن الجحاف المعافري البلنسي(70).

وفي ذكر أخبار المدائن الزائلة تأتي بلنسية في المقدمة ومن ذلك قول ابن الأبار:

وفي بلنسية منها وقرطبة ... ما ينسف النفس أو ما ينزف النَّفَسا
مدائن حَلَّها الإشراك مبتسماً ... جذلان وارتحل الإيمان مبتئسَا(71)

وقال أبو القاء الرُّندي(72) في نونيته المشهورة:

فاسأل بلنسية ما شأن مرسية ... وأين شاطبةٌ أين جَيَّانُ
وأين قرطبة دار العلوم، فكم ... من عالم قد سَمَا فيها له شان

---

(69) ينظر خبره في نفح الطيب: 4/ 21، والتكملة: 24.

(70) ينظر خبره في نفح الطيب: 4/ 22، والتكملة: 56.

(71) ديوان ابن الأبار: 396.

(72) هو صالح بن يزيد بن صالح بن موسى بن علي بن شريف النَّفْزِي، من أهل مدينة رُنْدة وتوفى بها 684هـ، ينظر: نفح الطيب وأزهار الرياض مواضع متفرقة، وللدكتور محمد رضوان الداية كتاب بعنوان: أبو البقاء الرندي شاعر رثاء الأندلس، منشورات مكتبة سعد الدين، بيروت.

وأين حمصٌ وما تحويه من نُزَهٍ ونهرها العذب فيَّاضٌ وملآن
قواعد كنّ أركان البلاد فما عَسَى البقاءُ إذا لم تبق أركان[73]

وفي رسالة بعث بها ابن عميرة إلى ابن الأبار يعدد فيها المدائن التي سقطت بعد سقوط بلنسية ومنها قوله: «وهي بلنسية» دار الحسن والبهجة والرَّونق» ثم يشير إلى سقوط مدينة شقر بعد بلنسية فقال: «ثم زحفت الكفر بزرقها وشقرها[74] حتى أحاطت بجزيرة شقرها» وينتقل الحال إلى شاطبة فيقول ابن عميرة: «أما شاطبة فكانت من قصبتها شوساء الطرف»[75] ولكن الكافر «كشط[76] عنها إزارها، فاستحلَّ الحرمة أو تأوَّلها» ثم ينتقل الخراب والتدمير إلى مدينة تدمير فيقول: «وأما تدمير فجاد عودها على الهصر[77]، وأمكنت عدوّها من القصر» وتتوالى النكوب على باقي الممالك، فيختم الكاتب رسالته بقوله: «وما وراءها من الأصقاع التي باض الكفر فيها وفرَّخ»[78].

وفي رسالة جوابيّة بعث بها ابن الأبار إلى ابن عميرة يستهل فيها حديثه عن ممالك الأندلس الهالكة بعد هلاك بلنسية فيقول: «أين بلنسية ومغانيها. . .؟» وبعدها ينتقل داؤها العضال إلى ما جاورها حيث قال: «ثم لم يلبث داء عقرها أنْ دبَّ إلى جزيرة شقرها فأمرَّ عذبها النمير» ومن بعد شقر يأتي الدور على دانية فيقول: «ومع ذلك اقتحمت من الأيام دانية، فترحت قطوفها وهي دانية» ومنها إلى شاطبة حيث قال: «ويا لشاطبة وبطحائها من حيف الأيام وإنحائها» وبعد هذه المدائن يأتي الدور على العديد من المماليك الأخرى يبدو

(73) نفح الطيب: 4/ 487، ومرسية وشاطبة، وجيان، وقرطبة، وحمص وهي إشبيلية كلها مدائن بالأندلس.
(74) الزرق: الرماح، والشقر: الخيل هذا ما يريد الشاعر أن يعبر عنه.
(75) يقال شاس فلان شوساً، إذا نظر بمؤخر عينيه تكبُراً، ،هو أشوس، وهي شوساء،، المعجم الوسيط: 1/ 499.
(76) كشط الإزار: أزاله، المعجم الوسيط: 2/ 788.
(77) الهصر: الكسر، المعجم الوسيط: 2/ 987.
(78) راجع الاقتباسات في نفح الطيب: 4/ 490 وما بعدها.

ذلك في قوله: «والهفاه ثم لهفاه على تدمير وتلاعها، وجيان وقلاعها، وقرطبة ونواديها، وحمص وواديها. . .، وتلك إلبيرة بصدد البوار، وريَّة في مثل حلقة السَّوار، ولا مريَّة في المرَّية وخفضها على الجوار»[79] ويختصر الشاعر ذلك كله في العبارة التالية التي تجسِّد العلاقة بين هلاك أم المدائن، وبناتها اللائي لحقن بها دون تباطؤ حيث قال: «إلى بنيات لواحق بالأمهات، ونواطق بهاك لأول هاتف بهات»[80] ويبدو مِمَّا شخَّصه ابن الأبار أن مدائن الأندلس بعد سقوط بلنسية لم تعد قادرة على رفض مطالب العدو، فإذا قال هاتِ، أجابت من فورها بقولها خذ، ولا يبتغي العدو منها إلاَّ الانقياد والاستسلام، وتخريس صوت الإسلام.

وكما تعود دارسو الأدب الأندلسي بأن يروا أفانين الموشحات تتغَنَّى بها الجاليات العذارى بين الجلاّس ومحتسي كؤوس الراح، لأنها لا تنفع إلاَّ لمثل هذه المواضع، فهي فنٌّ غنائي جُعِلَ للتطريب والتنغيم، ولكن عندما اشتد الكرب، وأقبلت رياح الشمال على مدائن الأندلس تدكُّ الحصون، وتذكي نار الشجون في قلوب الأندلسيين تجاوب الوشاحون مع هذا الهمِّ الطارق فنظموا موشحات في رثاء أبطالهم الذين سقطوا في معارك الجهاد، ومن ذلك موشحة نظمها ابن حزمون[81] في رثاء أحد قادة الفرسان في بلنسية الذي استشهد في إحدى المعارك ضد النصارى، نقتطف منها البيت الذي يذكر فيه الوشاح الكوارث التي ستحل ببلنسية بعد مقتل المدافعين عنها حيث قال:

عهدي بتلك الجهاتْ أبى الهوى أنْ أُحْصِيَهْ
يا حادي الركْب هاتْ حدِّثْ لنا بِمُرْسِيَهْ
أوْدَى أبو الحملاتْ يا ويحها بَلَنْسِيَهْ

(79) راجع الاقتباسات في نفح الطيب: 4/ 497 _ 498.
(80) فتح الطيب: 14/ 498.
(81) هو أبو الحسن علي بن حزمون، وشاح أندلسي مشهور، ينظر ترجمته في المغرب، 2/ 214، ونفح الطيب: 3/ 465.

فـــي طـــاعـــةِ الله مـــاتْ حـــاشـــا لـــه أن يَـــعْـــصِـــيَـــه[82]

دروس وعبر

من خلال عرض هذه الصور التي تحكي قصة مدينة سطع نجمها في ديار الغرب الإسلامي حيناً من الزمن حاولنا أن نستذكر الماضي ونستنبط الدروس والعبر، وفيما استعرضناه يبدو أن الأندلسيين استعدوا للسقوط والانحدار عندما بلغوا أعلى درجات الكمال في الرقي الحضاري، وربما كان شعارهم في ذلك قوله أحد شعرائهم:

لـكـلّ شـيءٍ إذا مـا تَـمَّ نـقـصـان فهل يُسَرُّ بطيب العيش إنسان[83]

أو ما كان يكتبونه على جُدُر بيوتهم وهي عبارة «لا غالب إلا الله» وهذه التعابير لها دلالات بعيدة الغور أقربها إلى العقل ما يؤكد أن القوم قد وصلوا إلى درجات متدنية من الإحباط النفسي يعود في الأساس إلى اشتعال نيران الفتنة بينهم، والاستكانة إلى حياة الدعة واللهو والمجون متناسين أنّ خيول عدوِّهم تستشرف مدائنهم صباح مساء استعداداً للوثوب، ونتوصل إلى هذا الاستنتاج من خلال موروثهم الثقافي الذي شخّص لنا الصورة بكل أبعادها، ويبدو ذلك واضحاً فيما ذكرته لنا بعض الأشعار والأخبار، وهي أنَّ أهل بلنسية قد انصرفوا إلى حياة اللهو والخلاعة في إحدى مراحل حياتهم، فكانوا عرضة للامتهان عندما كانوا يستعدون للقتال في ثياب من حرير، وعدوّهم استنفر الأجناد في لباس من حديد، وفي هذا المعنى يقول أبو إسحاق بن مُعَلَّى[84].

لبسوا الحديد إلى الوغى ولبستم حُـلَـلَ الـحـريـر عـلـيـكـم ألـوانـا
مـا كـان أقـبـحـهـم وأحـسـنـكـم بـهـا لـو لـم يـكـن بـبـطـرنـه مـا كـانـا[85]

---

(82) المغرب: 2/ 218.

(83) نفح الطيب: 4/ 487.

(84) هو أبو إسحاق إبراهيم بن مُعَلَّى الطرسوني نسبة إلى طرسونة إحدى مدن الثغر الأعلى، ينظر: الذخيرة: 3/ 2/ 240، والمغرب: 2/ 457.

(85) بطرنة قرية قريبة من بلنسية دارت فيها معركة بين المسلمين والنصارى، وكانت الغلبة =

ويتحدث أحد الجغرافيين الأندلسيين عن أهل بلنسية فيذكر أن أهلها اختاروا لأنفسهم أسباب الراحات، وبخاصة فيما يتعلق بالطرب والغناء، واقتناء الجواري المغنيات بأغلى الأثمان حيث قال: «ولا تكاد تجد فيها «أي بلنسية» من يستطيع على شيء من دنياه إلاّ وقد اتّخذ عند نفسه مغنية وأكثر من ذلك، وإنّما يتفاخر أهلها بكثرة الأغاني، يقولون عند فلان عودين، وثلاثة وأربعة وأكثر من ذلك، وقد أُخْبِرْتُ أن مغنية بلغت في بلنسية أكثر من ألف مثقال طيبة، وأما دون الألف فكثيرات»[86].

وتزداد المواقف تبايناً عندما يتقلب المحبُّ الولهان بين ساخرٍ أو شمتان، ويدعو بالويل والثبور على منازل كانت تحاكي الشموس والبدور، ومن هؤلاء ابن عميرة المخزومي الذي اشطاط غضباً عندما تساقطت مدائن شرق الأندلس في أيدي الأعداء، ويرى أن تلك المدائن قد تخلَّت عن دين التوحيد، وأقبلت راغبة في دين التثليث فيذمها، ويدعو عليها بالهلاك فيقول:

ألا لا سقت غُرُّ الغوادي منازلاً طعمن جناها وارتعينا جنابها[87]
ومالي أستسقي الغمام لتربةٍ أغصَّت بحيَّات الصليب لصابها
وشرَّدت التوحيد تشريد ساخرٍ به وعلى التثليث أرخت حجابها
وكنا صدقناها المحبة جهدنا فماذا الذي منا مع الحبِّ رابها[88]

وفي أبيات أخرى يشبه بلنسية بالحسناء التي تخلَّت عن خلّها الوفي، وانقادت لعدوٍّ ماكر فيقول:

= لغير المسلمين، ينظر: فتح الطيب: 1/ 143، 4/ 448، والمغرب: 2/ 355، والبيتان في نفح الطيب: 4/ 448.

(86) تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس: 86.

(87) أغصَّ: امتلأ، المعجم الوسيط: 2/ 654، واللصاب مفردها لصبٌ وهو مضيق في الجبل أو الواديْ المعجم الوسيط: 2/ 824.

(88) أبو المطرف بن عميرة حياته وآثاره: 233، نقلاً عن مخطوط الأسكوريال رقم 520 ورقة 78، ينظر المرجع نفسه: 233 هامش: 1.

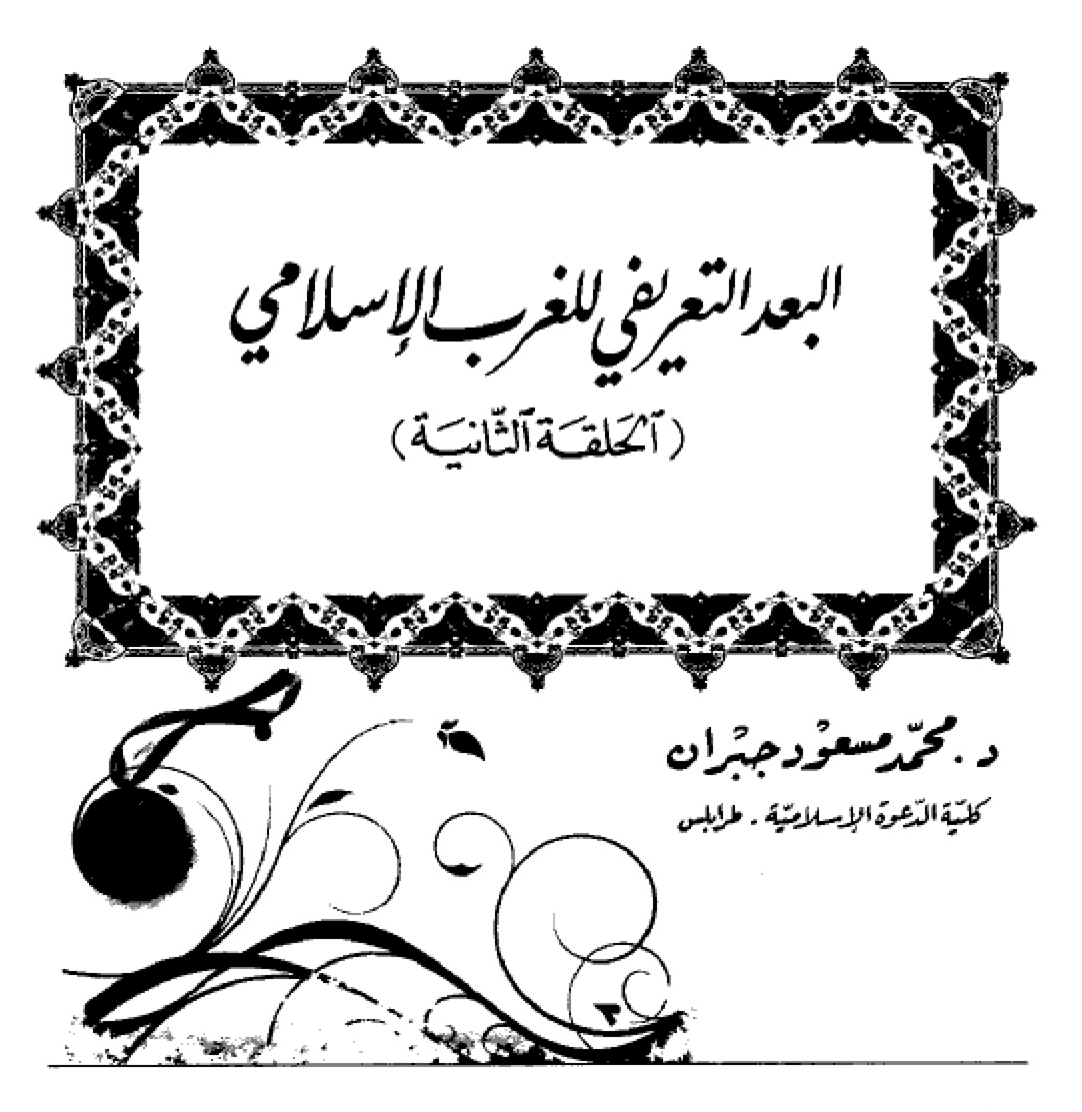
حسناء طاعتها استقامت بعدنا لعدوِّنا أفيستقيم لها الهوى[89]

وبالرغم من ذلك فإنَّ الشاعر لا ينكر حبّه لوطنه الذي أخرج منه عنوةً ولكنَّ العدو هو الذي حال بينه وبين العودة إليه وطلب السقيا لأجله، وهذا تعليل ربما يكون في محله، وهو الذي جعل صاحب النفح يعلق على هذه الأبيات بقوله: «وما رأيت ولا سمعت مثل هذا الأبيات في معناها، العالية في مبناها»[90] ومن هذه الأبيات قول الشاعر:

زدنا على النائين عن أوطانهم وإن اشتركنا في الصبابة والجوى
إنّا وجدناهم قد استسقوا لها مع بعد أنْ شطّت بهم عنها النوى
ويصدنا عن ذاك في أوطاننا مع حبِّها الشِّرك الذي فيها ثوى[91]

وابن عميرة في هذه الأبيات يوازن بين حاله، وحال من شطَّت به النوى عن داره، والجامع بينهما هو الصبابة والجوى إلاّ أنَّ النائين لا يمنعهم مانع من الدعاء بالسُّقيا لأوطانهم، وأمّا الشاعر فإنه يتمنّى أن يحلَّ الهلاك والدمار بالديار، وبمن سكن بها من بعده، وهكذا رسمت لنا الأبيات ألواناً من الأحاسيس والمشاعر التي عصفت بها إِحَنُ الزمان في قلب الشاعر، وفي الختام أقول: إنّنا إذا حاولنا إسقاط الماضي على الحاضر للاستئناس بعبره ودروسه نجد التوافق بين الحالين. ولعل في قولهم: ما أشبه اللّيلة بالبارحة خير معبِّر عن ذلك، ولا فرق عندي بين مدائن الشرق والغرب بالرغم من اختلاف الزمان والمكان.

(89) نفح الطيب: 1/ 310.
(90) المصدر نفسه: 1/ 310.
(91) المصدر نفسه: 1/ 310.



البعد التعريفي للغرب الإسلامي

(الحلقة الثانية)

د. محمد مسعود جبران
كلية الدعوة الإسلامية . طرابلس

ثانياً ـ مظاهر التقدُّم المعرفي والعلمي:

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الحديث عن الأفق المعرفي والفكري والأدبي والثقافي بصورة عامة، فإننا نجد أنَّ الغرب الإسلامي بأقاليمه المختلفة والمتباعدة قد أسهم ـ عبر تاريخه الإسلامي ـ مثل الشرق الإسلامي في إثراء الحضارة الإسلامية والإنسانية بنصيب كبير في ظل الدول والحكومات المختلفة ـ ليس في العلوم والفنون الإسلامية فحسب، وهي علوم المقاصد من تفسير وحديث وفقه وأصول فقه وغيرها، وعلوم الآلة مثل النحو والصرف والبلاغة

والأدب والنقد والعروض والإنشاء، بل في العلوم التي تعرف بعلوم الأوائل، أو العلوم الدقيقة والبحتة مثل الحساب والهندسة والجبر والفلسفة والفلك والطب والزراعة وغير ذلك.

وما من ريب في أنَّ الحديث في هذا الأُفق المعرفي والأدبي والثقافي واسع ورحيب لذلك فإنَّنا سنتكلم عنه بالكثير من الاختصار في محورين أساسيين:

1 ـ محور المراكز العلمية، والمؤسسات الثقافية المتمثلة في المساجد والجوامع والمدارس الكبرى، ودور العلم التي كانت تشيع في ربوع الغرب الإسلامي، بل في أوروبا ـ المعارف والعلوم والآداب، وما كان يلحق بهذه المراكز والمؤسسات من مكتبات خاصّة وعامة.

2 ـ محور مشاركات علماء الغرب الإسلامي وأدبائه ومفكريه في الحقول المعرفية المتنوعة، والإيماء إلى جملة من إنجازاتهم العلمية والأدبية والفنية التي أبدعوها، وخلدوا بها.

1 ـ فمن مظاهر الحضارة التي عرفها الغرب الإسلامي بأجزائه الثلاثة الكبرى فيما يتصل بالمؤسسات العامة ذات الفاعلية في نهضته العمرانية والثقافية ما نشأ فيه من كثرة المساجد والجوامع الكبرى والمدارس التي أدت أدواراً فاعلة في نشر الدين والعبادة الإسلامية، وبث العلم الديني والمدني، كما ساهمت في ربط المجتمع الإسلامي من النواحي العقدية والاجتماعية، وعملت على تنظيم أفراده في أحوال السلم والحرب، بحيث يمكننا القول إن المساجد والجوامع والمدارس والمعاهد العلمية المختلفة تأتي في تاريخ هذا الغرب الإسلامي في مقدمة المؤسسات الاجتماعية العامة التي نهضت بدور مؤثر في سباق الحياة العامة عبر عصور التاريخ الإسلامي في هذه المنطقة، ونكتفي هنا بذكر أبرزها، باعتبارها من المؤسسات والمراكز العلمية التي أسهمت في نشر العلوم والآداب والفنون، وعمَّرها كبار العلماء والفقهاء والأدباء واليحسوبيين والأطباء وغيرهم

من الأعلام الذين كان لهم ذكر وتأثير في حياة الإسلام والعالم. ففي طرابلس الغرب (ليبيا) وهي من بلدان المغرب الأدنى نذكر الجامع الذي أسسه الفاتح المسلم عمرو بن العاص، قيل في الموقع الذي يعمره اليوم جامع أحمد باشا القره مانللي، فقد أدّى هذا الجامع في القديم والحديث دوراً بارزاً في إرساء العقيدة الإسلامية ونشر التعليم، وربما كان المقصود بالوصف في كتب التاريخ بالجامع الأعظم وكما أسَّس عمرو بن العاص هذا الجامع في قصبة المدينة قرب باب هوَّارة، أَسَّس أيضاً مسجداً آخر في زنزور[1].

وأغلب الظن أنّه أَسَّس مع الفاتحين المسلمين في حملة الفتح المباركة مساجد أُخرى في الجبل الغربي وغيره، كما أَسَّس عبد الله بن الزبير مساجد وجوامع في الجهة الغربية من طرابلس مثل منطقة صبراتة التي فتحت على يديه[2].

وما من ريب في أنَّ الفاتحين قد بنوا أيضاً مثل ذلك من المساجد والجوامع في أراضي برقة وأجدابية وسرت قبل وصولهم إلى طرابلس، يقول الدكتور عبد اللطيف البرغوثي: «وإذا راجعنا ما طالعناه من البناء والعمران قبل قليل فإننا سنلاحظ أنَّ المساجد والجوامع والمصليات أقيمت في كل مكان دخله الإسلام، بحيث لم تكن هنالك جماعة مسلمة دون جامع أو مصلّى، حتى في الأماكن النائية في أعماق الصحراء الليبية»[3].

ومن الجوامع المشهورة التي عرفت في تاريخ هذا البلد مسجد الشعاب بطرابلس نسبة إلى أبي محمد عبد الله الشعاب أحد الصلحاء والعارفين[4] ومسجد الجدّة، نسبة إلى إحدى جدّات بني الأغلب التي قامت ببنائه[5] ومسجد

(1) تاريخ ليبيا الإسلامي للدكتور عبد اللطيف البرغوثي: 42، 43.
(2) م. ن.: 43.
(3) راجع «تاريخ ليبيا الإسلامي»: 290.
(4) م. ن.: 291.
(5) م. ن.: 292.

المجاز الذي أقام فيه وسكنه أبو الحسن علي بن أحمد بن الخصيب[6] وجامع الناقة الذي أسس في القرن الخامس الهجري بمساعدة من الدولة الفاطمية إبّان رحيلها من تونس إلى مصر، فكان تأسيسه متزامناً مع تأسيس الجامع الأزهر وبنائه[7] وقد عرف في الجانب الآخر من المغرب الأدنى (تونس) المسجد الجامع بالقيروان الذي أسسه كما هو معروف ـ عقبة بن نافع سنة (50هـ/ 670) ثم هدم وأعيد بناؤه من جديد نحو سنة (86هـ/ 705) وزيد فيه بعد ذلك على عهد الخليفة هشام بن عبد الملك سنة (105/ 723) وفي العهد الأغلبي عهد زيادة الله بن الأغلب سنة (221هـ/ 835) أمر بهدمه والزيادة في بنيانه، ولا خلاف بين الباحثين والدارسين أنَّ هذا الجامع نهض في جلّ التاريخ الإسلامي بهذه البلاد التونسية بنشر الإسلام، واللغة العربية والفقه والتفسير بل امتد هذا الدور إلى البلاد المجاورة في شمال أفريقيا وفي غربها، ولم يضعف إلا في العهد الفاطمي، يقول الأستاذ محمد عبد الرحيم غنيمة «وكانت جامعة القيروان مركزاً ثقافياً هاماً في أفريقية الشمالية كلها في العصر الأغلبي وظلت كذلك حتى جاء الحكم الفاطمي، وقسا أصحابه على أهل السنة وعلمائها من شيوخ القيروان»[8].

أما الجامع المعمور المشهور في تونس، فهو جامع الزيتونة الذي قام فيما بعد ضمور دور المسجد الجامع بالقيروان بأعبائه، وعمل في غير ضعف أو فتور بدوره البارز في الدعوة إلى الدين ونشر ألوية ثقافته ومعارفه.

ومن المعلوم أن عبد الله بن الحبحاب عامل الدولة الأموية هو مؤسس هذا الجامع في سنة (114هـ/ 732) وأن الدولة الأغلبية أعادت في عهدها بناءه، ثم ازدهرت أعماله الدينية واللغوية في عهد الدولة الحفصية، واستمر في أداء

---

(6) م. ن.: 292.

(7) م. ن.

(8) تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى: 41، وراجع كتابات «القيرواني عبر عصور الحضارة الإسلامية في المغرب العربي للدكتور الحبيب الجحاني».

دوره المؤثر إلى يومنا هذا بما نشر من علوم ومعارف، وبما نبت بين أساطينه وحلقه من علوم وأعلام أفذاذ أغنوا الثقافة الإسلامية وعلومها بروائع التصانيف، وبدائع التآليف، والجوامع والمساجد في البلاد التونسية على صغر مساحتها ـ لا تكاد تحصى كثرة وانتشاراً، يكفي أن نذكر منها هنا جامع القصبة وجامع القصر، وجامع المهدية[9].

ومن جوامع صقلية الملحقة في التاريخ الإسلامي بتونس ظهرت جوامع كثيرة، قال الدكتور عزيز أحمد «وكان عدد المساجد ببلرم يزيد عن عددها في أية مدنية إسلامية أُخرى[10]، ومما ذكره ابن حوقل أثناء زيارته لها قوله «وكان الناس يتباهون بأنّ لهم مساجد خاصّة بعائلتهم ومواليهم»[11].

ومن الجوامع الكبرى التي تأسست وبرزت في المغرب الأوسط (الجزائر) الجامع الأعظم وغيره من الجوامع الأخرى مثل جامع تلمسان الذي بناه علي بن يوسف المرابطي[12] وظهر من الجوامع المشهورة في المغرب الأقصى والتي نهضت بدور بارز في نشر العلم والمعرفة في الغرب الإسلامي وفي غرب أفريقيا بل امتد دورها العلمي والمعرفي إلى أوروبا جامع القرويين بفاس الذي زخر في تاريخه الطويل بالعلم والأعلام، ومؤسسته فاطمة بنت محمد الفهري القيرواني وقد أسسته في سنة (245هـ/ 859) تقرباً إلى الله تعالى، كما أسست أختها في الزمن المذكور جامع الأندلس، إلا أنه لم يبلغ في شهرته جامع فاطمة[13].

وقد أشار العلاّمة عبد الله كنون في كتابه «التعاشيب» إلى أن نجم جامع القرويين قد ابتدأ يلمع في سماء العلم منذ أوائل القرن الثالث وأوائل القرن

---

(9) راجع: سبك المقال لفك العقال لعبد الواحد بن الطوّاح.

(10) تاريخ صقلية الإسلامية: 47.

(11) ابن حوقل، صورة الأرض.

(12) راجع: «موجز التاريخ العام للجزائر»، و«الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس».

(13) ابن أبي زرع «الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس».

الرابع[14] وقد قسم الشيخ كنون حياة هذا الجامع العلمية إلى ثلاث مراحل هي: مرحلة الدولة الموحدية التي شملت المرحلتين الأولى والثانية، أما المرحلة الثالثة فقد حصرها في عهد السلطان محمد بن عبد الله العلوي[15]، وغير خاف ما عرف به جامع القرويين منذ تأسيسه إلى الآن من العناية بالدين والتفسير والحديث والفقه والأدب والتاريخ والعلوم العددية والطبية[16].

ومن الجوامع الشهيرة في المغرب الأقصى نشير إلى جامع الكتبية بمراكش الذي بناه الخليفة عبد المؤمن بن علي، وإلى الجامع الكبير الذي بناه الخليفة يوسف بن عبد المؤمن في مدينة رباط الفتح وجعل مئذنته على هيئة منارة الإسكندريّة[17].

وغير خاف أن الأندلس عرفت هي الأخرى عدداً كبيراً من المساجد والجوامع التي عملت على نشر الإسلام والدعوة إليه، وعلى نشر العلم والمعرفة، حيث تخرج بها أفذاذ من العرب والعجم في شتى العلوم والمعارف، ومن أظهر هذه المساجد والجوامع جامع قرطبة أو الجامع الأعظم الذي تأسس في عهد عبد الرحمن الداخل سنة (170هـ/ 786)[18].

كما نشأت إلى جانب تلك الجوامع الكبرى مدارس رسمية وأَهلية على نحو ما نشأ في دول المشرق العربي والإسلامي[19] ويكفي أن نذكر من أسمائها في هذا السياق ما تأسس في المغرب الأدنى مثل المدرسة المستنصرية في منطقة باب البحر في طرابلس الغرب في الموضع الذي عليه اليوم زاوية عثمان باشا[20]

---

(14) راجع كتاب التعاشيب، 90، 91، تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى: 43.

(15) «التعاشيب»: 44.

(16) راجع «النبوغ المغربي في الأدب العربي» و«المغرب عبر التاريخ».

(17) الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس: 398، 399.

(18) راجع «الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس»، و«تاريخ الفكر الأندلسي».

(19) راجع كتاب: «تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى للأستاذ محمد عبد الرحيم غنيمة.

(20) راجع بحثنا عن العلامة عبد الحميد بن أبي الدنيا في أعمال ندوة التواصل الثقافي.

وقد أسس هذه المدرسة العلّامة الطرابلسي عبد الحميد بن أبي الدنيا على عهد الخليفة المستنصر الحفصي[21] وقد حلَّ فيها عدد لا يحصى من العلماء المغاربة والأندلسيين، في طليعتهم العالم الأديب ابن سعيد الأندلسي.

ومن المدارس المهمة التي ظهرت في عهد الدولة الحفصية بتونس التي عنيت كما ذكر العلامة حسن حسني عبد الوهاب بالمدارس وعمرانها المدرسة الشماعية بسوق الشماعين وقد أنشأها مؤسس الدولة أبو زكريا الحفصي في عاصمة ملكه سنة (647هـ/ 1249)[22] ومدرسة الهواء التي يطلق عليها المدرسة التوفيقية التي أسستها الأميرة عطف زوج أبي زكريا الحفصي ووالدة المستنصر سنة (650/ 1252)[23] والمدرسة المعرضية التي تأسست سنة (683/ 1284)[24] وقد أشار الأستاذ عثمان الكعاك ـ رحمه الله ـ إلى عدد من المدارس التي ظهرت في المغرب الأوسط أو الجزائر، فذكر المدرسة الجديدة أو التاشفينية والمدرسة اليعقوبية التي أسسها أبو حمو موسى الثاني، ومدرسة العباد قرب تلمسان، ومدرسة الجزائر التي أسسها أبو الحسن المريني في جزائر بني مزغناي[25].

كذلك انتشرت هذه المدارس في عهد الدولة المرينية بالمغرب الأقصى، ومن أهمها المدرسة المصباحية والمدرسة البو عناية من تأسيس أبو عنان الحريني وكلتاهما بفاس، والمدرسة العظمى بمراكش، والمدرسة العظمى بسلا، والمدرسة العنانية أيضاً بمكباس[26].

وقد ضمت بعض تلك القصور ـ مثل قصور الخلفاء والحكام المسلمين

---

(21) م.ن.

(22) راجع كتاب: «تاريخ أفريقية في العهد الحفصي 1: 382، 383.

(23) م.ن.: 382، 383.

(24) م.ن.: 382.

(25) موجز التاريخ العام للجزائر: 390 ـ 392.

(26) راجع: محمد المنوني: «ورقات عن حضارة المرينيين، والمغرب عبر التاريخ 2: 134.

في الشرق ـ المكتبات العامرة بالتآليف والتصانيف التي حبَّرها علماءُ الغرب الإسلامي وأدباؤه والكتب المستجلبة من الشرق ومن أوروبا في مختلف العلوم والفنون، ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى مكتبات قصور حكام الدولة الأغلبية الفاطمية والحفصية في تونس[27] والدولة الرسمية والحمادية والزيانية في الجزائر[28]، وقصور الدولة الموحدية والمرابطية والمرينية في المغرب الأقصى وقصور حكام الدولة الأموية وحكام دول الطوائف في الأندلس، ويكفي أن نشير على سبيل التمثيل لا الحصر إلى مكتبة الحكم المستنصر في الأندلس، ومكتبة أحمد المنصور الذهبي في المغرب[29].

وهناك المكتبات العامة التي أسهم الحكام في تأسيسها وتعيين القائمين عليها، وجلب الكتب إليها من مختلف الحواضر مثل مكتبة المدرسة المستنصرية بباب البحر في مدينة طرابلس الغرب[30] ومكتبة بيت الحكمة وخزانة جامع القيروان وخزانة جامع الزيتونة في تونس[31]، وخزانة جامع تلمسان في المغرب الأوسط[32] وخزانة القرويين بمدينة فاس في المغرب الأقصى[33] ومكتبة جامع قرطبة في الأندلس[34].

---

(27) راجع: حسن حسني عبد الوهاب: «خلاصة تاريخ تونس» و«خلاصة الأدب التونسي»، و«ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية».

(28) راجع: الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس، ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية، وموجز التاريخ العام للجزائر والمغرب عبر التاريخ، والعلوم والفنون والآداب على عهد الموحدين والحضارة العربية الإسلامية في الأندلس.

(29) راجع: نفح الطيب في تاريخ الأندلس الرطيب، للمقري، و«الحلل السندسية في الآثار والأخبار الأندلسية لشكيب أرسلان، و«المغرب عبر التاريخ»، للدكتور إبراهيم حركات.

(30) راجع: بحثنا عن عبد الحميد بن أبي الدنيا المنشور في أعمال ندوة التواصل، كلية الدعوة الإسلامية طرابلس، ليبيا.

(31) راجع: كتاب ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية، وخلاصة تاريخ تونس.

(32) الموجز العام لتاريخ الجزائر، وخلاصة تاريخ الجزائر.

(33) العلوم والفنون والآداب على عهد الموحدين، ورقات عن حضارة المرينيين، والمغرب عبر التاريخ.

(34) الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس.

2 ـ أما المحور الآخر ضمن ذينك المحورين ـ فإننا نقصد به الحديث عن الحركة الفكرية والمعرفية ودور العلماء أي علماء الغرب الإسلامي وأدبائه ومشاركاتهم بالآثار القلمية في حقولها وبيان إنجازاتهم العلمية والأدبية والفنية التي أبدعوها في مساقات العلوم العربية والإسلامية المختلفة التي أبدع فيها إخوانهم من أعلام الشرق الإسلامي، ونجتزئ منها بالحديث في الحقول المعرفية الآتية:

أ ـ حقل الدراسات الإسلامية.

ب ـ حقل الدراسات اللغوية والأدبية.

ج ـ حقل الدراسات التاريخية.

د ـ حقل الدراسات العلمية والفلسفية.

لقد كان في طليعة ما اهتم به علماء الغرب الإسلامي من العلوم القرآن الكريم وعلومه حفظاً أو قراءة وتفسيراً وبياناً لأحكامه وفضائله وخواصه وأسباب نزول آياته، فالقاسم المشترك بين العلماء والفقهاء وأهل العلم وطلابه منذ أن دخل الإسلام أقاليمه إتقان حفظه وتلاوته وإحسان تجويده وقراءته وتلاوتهم القرآن الكريم على قراءة نافع من رواية ورش، كما اتبعوا في كتابته ورسمه وكتابة سائر ما يدونون من وثائق ومخطوطات الخط المسمى باسم هذه الأقطار «الخط المغربي» بمختلف أشكاله.

نذكر من علماء الأندلس الذين اهتموا بالقراءات أبو عمر (عثمان بن سعيد ابن عثمان) الداني (370 ـ 444) وقد انتهى فيها إلى الغاية المعتبرة، وصار كتابه «التيسير» معتمداً[35].

ومن علماء الأندلس الذين برعوا في القراءات أبو القاسم محمد بن فيُّره

(35) تاريخ الفكر الأندلسي: 406.

الرعيني الشاطبي الذي عرف بقصيدته، بل منظومته «حرز الأماني ووجه التهاني» التي نظم فيها كتاب التيسير لأبي عمر الداني[36].

ومن المعروف أن ابن فيُّره معدود من العلماء في القراءة والتفسير. ومن النابغين النابهين بهذه الديار أبو محمد مكي بن أبي طالب القرطبي، قيل إن أصله من القيروان وسكن قرطبة، وعرف بإتقان القراءة والتجويد[37].

والحديث عن علماء القراءات في الغرب الإسلامي متسع وكبير. ومن الذين عنوا بتفسير كتاب الله من أهل هذا الأفق بقي بن مخلد (201 ــ 272) له تفسير يتميز بالعمق والاستقلالية، حلّاه ابن حزم بقوله: «إنه لم يؤلف في الإسلام مثله»[38].

ومن مفسري الأندلس المعروفين ابن محامس عثمان بن محمد المتوفى عام (356/ 966) فقد ألف في التفسير كتاباً، ومثله في ذلك مكي بن أبي طالب[39].

أما عبد الحق المحاربي المعروف بابن عطية فقد اشتهر بتفسيره المتميز «المحرّر الوجيز» الذي اختصر فيه ما سبق من كتب التفاسير، وقد حلّاه الظبي بقوله «ألف في التفسير كتاباً ضخماً أربى فيه على كل متقدم»[40].

ومن التفاسير المغاربية التي شاعت وذاعت غرباً وشرقاً تفسير «الجامع لأحكام القرآن» لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي و«المحرّر الوجيز» لابن عطية بن عبد الحق المحازبي[41] ومن علماء الغرب الإسلامي الذين أسهموا في إثراء هذا العلم محمد بن محمد بن عيسى الزنديوي، فقد كتب تفسيراً

(36) تاريخ الفكر الأندلسي: 406.
(37) م. ن.: 405، 406.
(38) م. ن.: 407.
(39) م. ن.: 409.
(40) الضبِّي، بغية رقم 1102.
(41) موسوعة دول العالم الإسلامي ورجالها، الدكتور شاكر مصطفى، 1: 638، 639.

للقرآن[42] وهود بن محكم الهواري وهو فقيه إباضي من علماء النصف الثاني من القرن الثاني له تفسير قال عنه الجعبيري «لم يتمه وانتهى في تفسيره إلى الآية: 238 من سورة البقرة»[43].

وبرز من علماء التفسير في المغرب الأوسط عبد الرحمن الثعالبي من أعلام القرن الثامن الهجري، إذ ولد سنة (786/ 1384) وتوفي سنة (875/ 1470) فقد «اشتهر على الخصوص بتفسيره للقرآن، وله عدة تآليف أخرى»[44] ومن علماء المغرب الأقصى أحمد التميمي الفاسي[45] وأبو بكر بن الجوزي السبتي[46] وأبو الحجاج يوسف بن عمران المزدغي الذي وضع كتاباً بلغ به تبارك وأبو العباس أحمد بن فرتوت السلمي[47] وكما اهتم علماء الغرب الإسلامي بالقرآن الكريم وعلومه من حيث الرسم والتلاوة والتفسير اهتموا أيضاً بعلم الحديث الشريف باعتباره الأصل الثاني في التشريع الإسلامي فأبدعوا فيه تأليفاً وشرحاً واستدراكاً، فمن علماء المغرب الأدنى يبرز عبد الجليل بن عظوم مؤلف «الجواهر المفضلات في الأحاديث الأربعينات»[48] ومحمد بن سالم بن فرج الحمامي مؤلف «شرح على صحيح مسلم في عدّة أجزاء»[49] ومحمد بن سحنون «المسند في الحديث»[50] وأبو العرب التميمي الذي وضع كتاباً في «المحدثين وضعافهم»[51] وكتاب «مسند حديث مالك»[52] وكتاب في «الأحاديث النبوية وأقوال الصحابة والتابعين» وكتاب «المحن» سجل فيه

---

(42) كتاب العمر، 1: 797.
(43) م. ن.
(44) موجز التاريخ العام للجزائر: 395.
(45) المغرب عبر التاريخ 1: 227.
(46) م. ن. 1: 227.
(47) م. ن. 1: 354.
(48) كتاب العمر 1: 524.
(49) م. ن. 1: 555.
(50) م. ن. 1: 590.
(51) (52) من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي.

الأحاديث النبوية التي وردت في ذكر المحبّة والبلاء والعذاب والفتن[53].

ومن علماء المغرب الأوسط يبرز أبو عبد الله محمد بن حماد الصنهاجي صاحب كتاب «شرح الاربعين حديثاً»[54] ومحمد عبد الكريم المغيلي صاحب كتاب «مفتاح النظر في علم الحديث»[55] ولأبي العباس أحمد الخطيب المعروف بابن قنفذ القسنطيني كتاب «شرف الطالب في أحسن المطالب» في أنواع علم الحديث الشريف[56].

ومن العلماء الذين اهتموا بالتصنيف في علم الحديث في المغرب والأندلس ابن حزم فقد ذكر ابن سعيد المغربي بل الأندلسي أن له في تفسير غريب الحديث وفي رجاله مصنفات وإليه كانت النهاية والإشارة في عصره[57] وكان أبو إسحاق إبراهيم بن محمد المرادي الفاسي أحفظ أهل زمانه للحديث[58] وقد ألف أبو عبد الله محمد المعروف بالمواق المراكشي ثم الفاسي شرح مقدمة صحيح مسلم، وجملة من شرح الموطأ[59]، ولأبي عبد الله محمد بن عمر بن رشيد السبتي (721/ 1321) عناية بعلم الحديث، وبروز فيه، قال عنه لسان الدين بن الخطيب «فريد دهره عدالة وحفظاً وأدباً وهدياً، عالي الإسناد صحيح النقل، تام العناية» ومن مؤلفاته في هذا الشأن «إفادة النصيح في التعريف بسند الجامع الصحيح» و«تراجم التراجم على أبواب البخاري» و«مسألة العنعنة» و«الصراط السوي في اتصال جامع الترمذي» و«المحاكمة بين الإمامين البخاري ومسلم»[60].

---

(53) من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي.

(54) من التراث التاريخي والجغرافي: 90، 91، 92.

(55) أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة 2: 48، وما بعدها.

(56) م. ن.

(57) نفح الطيب 2: 135.

(58) العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين: 48.

(59) م. ن.: 48، 49.

(60) راجع: ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة.

ومن اشتهر في هذا العلم الشريف من علماء الأندلس محدثها محمد بن وضاح بن بزيع القرطبي (200/ 287)[61] قال عنه ابن حجر الهيثمي «وكان من الرواة المكثرين والأئمة المشهورين»[62] وابن الحذاء أبو عمر أحمد بن محمد ابن يحيى القرطبي والحكم بن أبي العاص الجذامي وأبو الوليد محمد بن رشد (جد الفيلسوف) وأبو الحسن شريح بن محمد الرعيني[63].

ولقد اهتم علماء الغرب الإسلامي اهتماماً كبيراً بعلم الفقه الإسلامي على مختلف مذاهبه ومدارسه، فتلقوه من أعلامه ووثقوا سندهم فيه، وعملوا على تأصيل قضاياه ونوازله وأصلوا فتاويه ومسائله في كتب لا تزال إلى يومنا هذا معتمد المذاهب المشهورة.

والحقيقة التي لا معدى عن تقريرها في هذا المقام أن هذا الغرب عرف الكثير من مذاهب الفقه السني والشيعي على حدّ سواء. عرف المذهب الحنفي والشافعي والمالكي والأوزاعي والإباضي والشيعي والظاهري، وإن كانت كتب الظهور والشيوع لبعضها دون بعضها الآخر، قال القاضي عياض السبتي «أُدخل بها (الأندلس ويمكن أن يقاس عليها بلاد الغرب الإسلامي مجتمعة) قوم الرحالين والغرباء شيئاً من مذهب الشافعية وأبي حنيفة وأحمد وداود، فلم يمكنوا من نشره فمات بموتهم على اختلاف أزمانهم، إلا من تدين به نفسه[64] ممن لا يؤبه لقوله، على ذلك مضى أمر الأندلس إلى وقتنا هذا».

ومن أوائل المذاهب الفقهية التي وصلت إلى الغرب الإسلامي، ولم يكتب لها الانتشار، إلا في جزء منه مذهب الإمام الأوزاعي الذي وصل إلى الأندلس في النصف الأول من القرن الثاني الهجري عن طريق عالم دمشقي

---

(61) ترتيب المدارك 4: 435، الديباج المذهب: 39.

(62) لسان الميزان، 6: 417.

(63) موسوعة دول العالم الإسلامي ورجالها، للدكتور شاكر مصطفى، ج3، ص639.

(64) ترتيب المدارك 1: 27.

شامي سمع عن إمامه، ثم انتقل بفقهه إلى مدينة قرطبة يحمل فقهه ومروياته الحديثية، وقد تزامن حلول هذا العالم الفقيه مع عهدي الأميرين عبد الرحمن ابن معاوية (138 ـ 172) وهشام بن عبد الرحمن (172 ـ 180) وقد ولي هذا العالم واسمه أبو عبد الله صعصعة بن سلام بن عبد الله الخطابة بالجامع الكبير بقرطبة حيث أتيح له أن ينشر فيه ما حمل من العلم ومذهب هذا الفقيه الأوزاعي الشامي[65].

أما المذهب الشافعي نسبة إلى الإمام محمد بن إدريس الشافعي فقد دخل إلى جهات من هذا الغرب، فقد دخل إلى الأندلس في القرن الثالث الهجري على يد محمد بن قاسم بن سيار القرطبي (ـ 276)[66] وشبيه بالمذهب الشافعي في محدودية الانتشار المذهبان الآخران، الحنفي نسبة إلى الإمام أبي حنيفة النعمان، والحنبلي نسبة إلى الإمام أحمد بن حنبل ـ رضي الله عنهم جميعاً.

أما المذهب الفقهي الذي كتب له شيء من الحظوة وبالذات في الأندلس والمغرب الأقصى، فهو المذهب الظاهري المنسوب في الأصل إلى داود الأصفهاني[67] ومن أبرز أعلامه وأنصاره في الأندلس الفقيه المشهور أبو محمد علي بن حزم ـ صاحب التصانيف البديعة في علوم الثقافة الإسلامية ـ والذي قال في مقارعة خصومه من الفقهاء، والانتصار لمذهبه الظاهري[68]:

فقلت له أسرفت في اللوم فاتئد فعندي ردُّ لو أشاء طويل
ألم تر أني ظاهري وأنني على ما أرى حتى يقومَ دليل

ولابن حزم كتاب «الإبطال» الذي نشر جولدتسيهر جزءاً منه، وقد عرض

(65) جذوة المقتبس: 227، البداية والنهاية 10: 209، د. محمد أبو الأجفان: «الفتاوى الأندلسية وتقويم تحقيق فتاوى ابن رشد».
(66) تاريخ الفكر الأندلسي: 431.
(67) م. ن.: 439.
(68) راجع كتاب: «ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، للدكتور سالم يفوت، وتاريخ الفكر الأندلسي: 213.

فيه ضعف الأصول الخمسة التي سارت عليها بعض المذاهب الإسلامية في استنباط الأحكام الشرعية واستخلاصها وهي: القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل. وله أيضاً كتاب «المحلى» في الخلاف العالي[69].

قال آنخل جنثالت بالنثيا: «ولم تلبث طريقة ابن حزم ـ بعد تطبيقها على علوم الدين والفقه ـ أن أصبحت مذهباً قائماً بذاته حلّ محل المذهب الظاهري، وكوّن أتباعه فرقة عرفت «بالحزمية»»[70] وذكر من هؤلاء الحزميين الظاهريين صاعداً الطليطلي، والفقيه المحدث ابن عبد البر، وأبا النجاة سالم بن أحمد القرطبي، والحميدي المحدث المؤرخ وأبا محمد بن العربي والد الفقيه المعروف أبي بكر بن العربي[71].

وقد أشار أستاذنا العلاّمة محمد المنوني ـ رحمه الله تعالى ـ إلى أنَّ هذا المذهب «كان محبوباً من طرف الخلفاء الموحدين وبصفة أخصّ لدى يعقوب المنصور، فقد بلغ من إعجابه به إلى حد أن كان يقول عن أشياخ الظاهرية الكبار مثل ابن حزم «إن كل العلماء عيال عليه»[72] كما أورد أدلة أخرى على انحياز بعض حكام الموحدين للمذهب الظاهري والعمل على نشره[73].

وما من ريب في أنَّ المذهب المالكي نسبة إلى الإمام مالك بن أنس (ت179) رضي الله عنه إمام المدينة يعدُّ من أوسع المذاهب الفقهية انتشاراً وشيوعاً في الغرب الإسلامي، وأن أتباعه من الفقهاء والمتعبدين به كانوا أكثر نفراً في أقطاره وعبر أمصاره وأعصاره، وقد فشا هذا المذهب منذ القرن الثاني[74] وكان منطلقه من الغرب الأدنى على يد الفقيه علي بن زياد المولود في

(69) تاريخ الفكر الأندلسي: 237.

(70) م. ن.: 213 وما بعدها.

(71) م. ن.: 213 وما بعدها.

(72) العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين: 50.

(73) م. ن.: 50، 51، 52، 53، 54.

(74) راجع في ذلك «ندوة الإمام مالك إمام دار الهجرة»، في ثلاثة أجزاء، وشارك فيها لفيف من العلماء والفقهاء في فاس سنة (1400/ 1980) وصدرت عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

مدينة طرابلس الغرب[75]، والفقيه أسد بن الفرات في القيروان بتونس[76]، اللذين عدّهما العلامة محمد الفاضل بن عاشور من أبرز فقهاء الدور الثاني في الفقه المالكي الذي سمَّاه «دور التفريع» حيث قال «فإن ناحية الفقه باعتبار التفريع التي يعبر عنها بالمسائل لم تدون من طرف مالك رضي الله عنه في حياته، وإنما ابتدأ بعده أصحابه في تدوينها وكان الأسبق إلى ذلك علي بن زياد فقيه تونس[77]»[78].

وقد تكون بهذا الفقيه الطرابلسي التونسي علي بن زياد الفقيهان المشهوران في المذهب ـ على مستوى الغرب الإسلامي أسد بن الفرات صاحب «الأسدية»[79] وسحنون عبد السلام بن سعيد التنوخي صاحب «المدوّنة»[80].

ومن أعلام الدور الثالث الذي سمّاه العلامة محمد الفاضل ابن عاشور دور «التطبيق» عرف الفقيه المالكي محمد بن سحنون صاحب كتاب «النوازل»[81] وابن أبي زيد الذي اختصر «المدوّنة» ووضع كتاب «النوادر والدّيانات» وعرف الفقيه البرادعي مؤلف كتاب «التهذيب» وابن يونس صاحب كتاب «الجامع» والفقيه أبو الحسن اللخمي القيرواني أصيل صفاقس الذي ألف كتاب «التبصرة» الذي شرح به «المدوّنة»[82] ولا ننسى أن نذكر من فقهاء المغرب الأدنى من أهل طرابلس الغرب (ليبيا) الفقيه أبا محمد عبد الحميد بن أبي الدنيا (684/ 1285)[83] وأبا الحسن عبد الوهاب القيسي وأبا يحيى بن أبي بكر بن برنيق الهواري

---

(75) أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي: 21.
(76) المحاضرات المغربيات: 77.
(77) باعتبار الوفاة.
(78) المحاضرات المغربيات: 77.
(79) راجع محمد الفاضل ابن عاشور: «أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي».
(80) راجع محمد الفاضل ابن عاشور، «المحاضرات المغربيات» و«أعلام الفكر الإسلامي».
(81) المحاضرات المغربيات: 78.
(82) م. ن.: 79.
(83) راجع بحثنا عنه ومصادره مراجعه.

المجريسي، وكلاهما من أعيان أوائل القرن الثامن الهجري، وأبا عبد الله محمد أحمد الزليتني (808/ 1405) وعلياً بن عبد الحميد العوسجي (920/ 1519) والفقيه عبد الرحمن بن أحمد المغربي التجوري (960/ 1552)[84].

كما نشير من فقهاء تونس المالكيين إلى أبي محمد عبد الحق بن بربطة (661/ 1263) وإلى أبي البركات موسى القمجي (684/ 1285) وأبي العباس أحمد الغماز (693/ 1294) وشمس الدين محمد الربعي (715/ 1315) وأبي علي عمر بن علوان الهذلي (716/ 1316)[85].

وقد ألمحنا إلى أن جزيرة صقلية كانت تتبع البلاد التونسية ويكفي أن نشير إلى أن الفقيه المالكي القيرواني أسد بن الفرات كان الفاتح لهذه الجزيرة، لذلك فلا غرابة في أن ينتشر فيها المذهب المالكي، بل ويظهر فيها من أعلامه شخصيات جديرة بالتنويه، يكفي أن نذكر منهم الإمام أبا عبد الله محمد المازري دفين مدينة المنستير المتوفى عام (536/ 1141) والإمام المشهور محمد ابن عبد الله بن يونس الصقلي صاحب كتاب «الجامع» في الفقه المالكي المتوفى عام (451/ 1059) والفقيه عمر بن خلف الصقلي»[86].

وكما انتشر الفقه المالكي في المغرب الأدنى، وعظم الاهتمام به والتأليف فيه، انتشر أيضاً وعمَّ في المغربين الأوسط والأقصى وبلاد الأندلس، ومن أعلام الفقهاء المالكيين في المغرب الأوسط الفقيه إبراهيم بن يحيى بن موسى التجيبي (663 ـ 1264) والفقيه محمد بن أحمد بن أبي بكر بن يحيى (759/ 1358) والفقيه الشريف بن أحمد بن علي التلمساني (771/ 1370) والفقيه أبو عثمان سعيد محمد العقباني (811/ 1408)[87].

(84) راجع النشاط الثقافي ليبيا، وتاريخ ليبيا الإسلامي.
(85) راجع «سبك المقال لفك العقال» لعبد الواحد بن الطوّاح و«ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية» و«المحاضرات المغربيات».
(86) ومضات فكر 2: 238، 239.
(87) موجز التاريخ العام للجزائر: 394 وما بعدها.

والفقيه محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني (909/ 1503) الذي عمل على نشر هذا المذهب في بلاد السودان ـ كما سيأتي ـ والفقيه أبو عبدالله محمد ابن علي أبي الشريف (920/ 1514)[88].

ولا يخفى الدور البارز الذي ساهم به فقهاء المغرب الأقصى في تأصيل الفقه المالكي والتأليف فيه وتقوية أدلته، ويكفي أن نشير هنا إلى بعض الأعلام من أمثال أحمد بن عبد الرحمن التادلي الفاسي (746/ 1345) والفقيه عبد الحق ابن سعيد بن محمد المكناسي بعد (761/ 1360) والفقيه محمد بن عبد الرحمن المراكشي الضرير (807/ 1405) وأبي حامد محمد الرضي الحسني الفاسي (824/ 1421) بله فقهاءه المشاهير من أمثال الفقيه القاضي عياض السبتي وأبي العباس الونشريسي[89]. كذلك كان لفقهاء الأندلس دور بارز في إثراء المذهب المالكي وفقهه، فقد أبدوا هم أيضاً حرصاً كبيراً على الرحلة إلى أعلامه في الشرق لأخذه عنهم واستجازتهم ثم عملوا على إظهاره في الأندلس وتأييده وبسطه، يقول الدكتور أحمد هيكل «إن أسباب شيوع المذهب المالكي في الأندلس، يرجع إلى طائفة من العلماء الأندلسيين المالكيين الذين درسوا المذهب في المشرق، ثم عادوا إلى بلادهم، وتمتعوا بنفوذ كبير، مكن لهم من نشر المذهب وإعطائه الطابع الرسمي[90].

وقد عدَّ الإمام محمد الفاضل ابن عاشور من أعلام دور التطبيق من فقهاء الأندلس «العتبي بمستخرجته «العتبية»، وابن عبد البرّ بكتاب الكافي، وابن زمنين في شرحه على «المدوّنة» وبمختصره في فقه القضاء المنتخب، والباجي بشرحه على المدوّنة أيضاً»[91].

---

(88) أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، موجز التاريخ العام للجزائر.

(89) راجع: العلوم والآداب الفنون على عهد الموحدين، ورقات عن حضارة المرنيين، «المغرب عبر التاريخ، والحضارة الإسلامية في المغرب».

(90) الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة: 80.

(91) المحاضرات المغربيات: 80.

ومن فقهاء هذا المذهب في الأندلس نذكر الفقيه أبا العباس القرطبي (656/ 1258) وابن سيّد الناس أبا بكر محمد اليعمري الإشبيلي (659/ 1261) والفقيه عبد الله بن سعد بن أبي جمرة (675/ 1276)، وأبا عمر يوسف بن عبد البر، وأبا الوليد الباجي، وأبا بكر بن العربي، وأبا إسحاق الشاطبي[92].

ومن المذاهب الفقهية ذات الانتشار الواسع في ديار الغرب الإسلامي المذهب الإباضي نسبة إلى الإمام عبد الله بن إباض، ويرجع في الأصل إلى التابعي أبي الشعثاء جابر بن زيد الأزدي الذي يصدر أهل هذا المذهب عن رأيه، لأنه تابعي ومن الأئمة العلماء الأتقياء الورعين الذين أخذوا علمهم عن عبد الله بن عباس وعائشة أم المؤمنين وأنس بن مالك وعبد الله بن عمر، وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم جميعاً. وزمن دخول هذا المذهب الفقهي إلى هذه الديار مبكر، في أوائل القرن الثاني الهجري، قال أحد العلماء مشيراً إلى هذا الدخول وتاريخه وانتشاره في الغرب الإسلامي وغيره من ديار الإسلام: «ولم تمض عشرون سنة من القرن الثاني الهجري حتى كان المذهب الإباضي منتشراً في ليبيا وتونس والجزائر، كما انتشر في العراق والجزيرة العربية وعمان»[93].

ومن أوائل من أشاعوه سلمة بن سعد ومحمد بن عبد الحميد بن معطير الخباوني، ثم الطلبة الذين رحلوا من شمال أفريقيا إلى البصرة لأخذ الفقه الإباضي عن علمائها المشاهير[94] «وجرى اختيارهم من مناطق مختلفة بحيث إن أكثر المراكز أهمية في شمالي أفريقيا الأوسط كانت ممثلة لكي يكون بالتالي لكل منطقة زعيمها الديني من السكان الأصليين وهؤلاء الطلبة هم: أبو درار إسماعيل بن درار الغدامسي من غدامس، وعبد الرحمن بن رستم وهو فارسي

(92) راجع: موسوعة دول العالم الإسلامي ورجالها، تاريخ قضاة الأندلس، نيل الابتهاج.
(93) الإباضية في موكب التاريخ (الحلقة الثانية) القسم الأول: 23.
(94) دراسات عن الإباضية: 111.

الأصل من القيروان، وعاصم السدراتي من سدراتة، وأبو داود القبلي النفزاوي من نفزاوة (جنوبي تونس)»[95].

ومن الحقائق المهمّة التي ينبغي أن تؤكد أنَّ هذا المذهب الفقهي الإسلامي ترسّخت مسائله وأبوابه ومؤلفاته في الشرق وعلى وجه التحديد في البصرة بالعراق، ثم انتقل إلى الغرب الإسلامي الأدنى طرابلس في جبل نفوسة وغدامس وفزان، وفي جربة والجنوب في تونس وكذلك في جنوب المغرب الأوسط، الجزائر. وقد كان إباضيو الغرب الإسلامي يعتمدون اعتماداً كلياً على تآليف علماء البصرة وتصانيفهم، يستجلبونها ويقرؤونها وينتفعون بعلمها إلى أن ترسخت أقدامهم في النظر والتأليف فأضافوا إلى كتب أهل البصرة رصيداً ضخماً من أعمالهم التي لا تزال غميسة ومجهولة[96] يكفي أن نذكر منها في هذا المقام تنويهاً بها وبمؤلفيها: شرح الجهالات، وكتاب الموجز، وكتاب الاستطاعة لأبي عمار عبد الكافي بن يعقوب التناوتي «مقدمة في أصول الفقه وشرحها لأبي العباس الشماخي»[97].

وللمغاربة بالإضافة إلى تآليفهم الكثيرة في الفقه على مختلف مذاهبه، تآليف لا تقل عنها في أصول الفقه وعلم الكلام الذي يراد به التعريف بطرق استخراج الأحكام الفقهية من أدلتها وهي القرآن الكريم والسنة الصحيحة المطهرة والإجماع والقياس. ومن أهم هذه التآليف ما وضعه ابن البنا المراكشي تحت عنوان «منتهى السول في علم الأصول»[98] ومن الذين عرفوا بإتقانه وتدريسه في العهد الموحدي أبو الحسن علي بن محمد بن خليل الأندلسي المعروف بابن الإشبيلي المتوفى عام (567هـ)[99]، وأبو عبد الله محمد بن عبد

(95) دراسات عن الإباضية: 113، 114.
(96) دراسات عن الإباضية: 117، الإباضية في موكب التاريخ 2 من 3: 125.
(97) دراسات عن الإباضية: 224.
الإباضية في موكب التاريخ 2 من 3: 125.
(98) (99) راجع: العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين.

الكريم الفندلاوي الفاسي الذي عرف بإمامته في علم الكلام والأصول الذي نظم فيه رجزا[100].

ولابن الخطيب محمد لسان الدين السلماني في أصول الفقه «الحلل المرقوصة في اللمع المنظومة» في ألف بيت لخَّص فيه كتاب أبي إسحاق الشيرازي (ت 476هـ)[101].

وكما عرف الغرب الإسلامي علم الظاهر فيما ذكرناه وفيما سنذكره فيما بعد، عرف أيضاً علم الباطن، أو علم المواجد والأذواق على النحو الذي عرف به علماء المشرق ذلك وعالجوه به، وهذا العلم الوجداني التذوقي هو المعروف بعلم التصوف، والذي يراد به الطريق الروحي الذي تتحقق به الصلة مع واجب الوجود، والتأدب مع ذاته، وإبداء الهيبة والخضوع لجماله وجلاله، والاهتداء بسنن رسوله وكماله.

ومن المعروف أن التصوف الإسلامي بعامة، والتصوف في الغرب الإسلامي بخاصة علم واسع له على مدى العصور أتباعه الكثر، وأعلامه الذين شاركوا في معارفه بتآليف وتصانيف كثيرة، وينقسم هذا العلم عندهم وعند المشارقة إلى قسمين متميزين هما: التصوف السني الشرعي العملي السهل القريب، وهو ما يُسمَّى تصوف الرقائق أو التصوف السنّي، ويراد به تخلية الباطن من المقابح والمفاسد التي نهى عنها الشرع، وتحليته بالمحاسن والمحامد التي أمر بها الشرع الشريف، وأعلام هذا اللون كثر لا يمكن حصرهم، ولكن يمكن التمثيل لهم من المغرب الأدنى في ليبيا بالشيخ الإمام سالم المشاط الزاهد (899/ 1492) وأبي مرزوق عبد السلام الأسمر المخزومي (981/ 1573) وأبي القاسم الرماح الطرابلسي (887/ 1480)[102] ومن تونس

(100) راجع: العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين.

(101) راجع: كتاب «لسان الدين بن الخطيب وتراثه الفكري»، للدكتور محمد عبد الله.

(102) تاريخ ليبيا الإسلامي: 506، 507، 508.

بـ«ربيع بن سليمان القطان (ت 333/ 944) وأبي علي النفطي (610/ 1213) و«عبد العزيز المهدوي في أواسط القرن السابع الهجري وأبي الحسن علي بن عبد الله الشاذلي (656/ 1208) وعبد الجليل محمد بن عظوم المرادي القيرواني (960/ 1553)[103] ومن المغرب الأوسط نذكر محمد بن أحمد بن مرزوق الحفيد العجيسي (842/ 1439) ومحمد بن عبد الرحمن الحوضي التلمساني (910/ 1504) ومن المغرب الأقصى يحيى بن محمد المغربي (685/ 1286) وأحمد بن عبد الله بن محمد الأزدي المراكشي (730/ 1330) وابن أبي بكر الجزولي السملالي (870/ 1466)[104].

وأما التصوف الفلسفي والذي يجمع فيه أتباعه بين الأذواق والتحلية والتخلية وبين المعارف الأجنبية ومصطلحات القوم الدقيقة، فقد تميّز فيه أعلام تصوف الغرب الإسلامي، ولم يكتفوا بنشره في أفقهم بل نقلوه إلى ديار الشرق، وهذا التصوف يطلق عليه أيضاً تصوف الحقائق؛ ومن أبرز رجاله والمتحلّين به محمد بن مسرَّة (269/ 319) وعبد الحق بن سبعين (614/ 668) وابن عباد النفزي (733/ 792) ومحي الدين بن عربي (560/ 1164) وابن العريف أحمد بن محمد بن موسى الصنهاجي (481/ 535)[105].

وكما ازدهرت علوم الشريعة والدين والمقاصد في الغرب الإسلامي ازدهرت أيضاً علوم العربية أو علوم الآلة واللسان العربي، مثل علم اللغة والنحو والمعجم والبلاغة والأدب العربي بمنظومه ومنثوره بما يشتمل عليهما هذان الشكلان من أنواع.

فإذا بدأنا بعلم النحو والصرف لنتبين دور علماء الغرب الإسلامي فيه، فلا بد من الإشارة إلى أن هذا العلم قد مرَّ في المشرق ـ حسب تقسيم الباحث

---

(103) راجع: ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية، للأستاذ حسن حسني عبد الوهاب وسبك المقال لفك العقال لعبد الواحد بن الطوّاح.

(104) راجع: كتاب «المدارس الصوفية المغربية والأندلسية» للدكتور غرميني.

(105) راجع كتاب التصوف الأندلسي أسسه النظرية وأهم مدارسه للدكتور محمد العدلوني الأندلسي.

الموريتاني المغربي الدكتور محمد المختار ولد أباه ـ بعدة عصور، حصرها في النشأة والتأسيس، وعصر التدوين والتصنيف وكلاهما ـ حسب رؤيته في القرن الثاني الهجري، ثم عصر البيان والتعقيب في القرن الثالث الهجري، وعصر الحصر والتنظير في القرن الرابع الهجري، ثم عصر التأصيل والتقويم في القرن الخامس والسادس الهجريين.

وهنا ـ حسب هذه الرؤية ـ سيظهر دور الغرب الإسلامي وبخاصة الأندلس والمغرب الأقصى في إثراء علم النحو وتفكيره، قال الدكتور محمد المختار ولد أباه «وحين نصل إلى القرن الخامس يتحول مركز ثقل الدراسات النحوية من المشرق إلى المغرب، فتزدهر علوم اللغة بين ربوع الأندلس، ثم تمتد إلى الحواضر المغربية لتستمر وضاءة أكثر من قرنين، ولقد أثبتنا أنّ هذا العصر كان عهد المراجعة والتأصيل»[106].

وقد تلا هذا العصر ما سماه عصر التصحيح والتثبت في القرن السابع الهجري وما بعده، وقد شارك فيه علم أندلسي مشهور ظل المشرق والمغرب مدينين له، وقد «تمت هذه المرحلة على يد ابن مالك الجياني الذي استطاع أن يفرض بحسن اختياره الصورة الحالية للنحو العربي التقليدي»[107].

وظاهر أنّ ابن أباه أشار بذلك إلى ما وضعه ابن مالك الجيّاني نسبة إلى جيان بالأندلس من نظم الألفية النحوية المشهورة التي تولاّها المشارقة والمغاربة على حد سواء ـ بالحفظ والشرح والتعليق، بفضل حسن اختيار هذا الناظم وعمقه وإلمامه[108].

وقد أشار الباحث المذكور، وعدد غير قليل من الباحثين الذين سبقوه والباحثين الذين لحقوه إلى الدور المميز لعلماء الغرب الإسلامي في بناء علم

(106) تاريخ: النحو العربي في المشرق والمغرب: 223.
(107)م. ن.
(108) تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب: 313.

النحو وإقامته، ومشاركتهم المشارقة في صناعته، وإلى صور المناقدة والمناظرة والإضافة والإثراء في هذا التفكير النحوي واللغوي[109].

ومن أشهر أعلام الغرب الإسلامي الذين أسهموا في إثراء الدراسات اللغوية والنحوية والصرفية ابن الأفليلي (352/ 441) والأعلم الشنتمري (410/ 476) وابن مضاء القرطبي (ت 592) والإمام السهيلي (ت 583) وأبو موسى الجزولي (ت 607) وابن عصفور الإشبيلي (597/ 669) وابن معطي الزواوي (ت 628) وأبو علي الشلوبين (ت 645)[110]، الذي تخرج به ـ كما هو معروف ـ عدد من الأعلام من أمثال ابن أبي الربيع (ت 688) ومالك بن المرحَّل (604/ 699)[111]، ونذكر من أعلام هذا الأفق محمد بن جعفر القزاز المتوفى عام (412هـ/ 1021) شيخ اللغة بالمغرب، ومصنف كتاب «الجامع في اللغة» وهو ـ كما قيل ـ «يقارب تهذيب الأزهري، لأنه كتاب كبير يقال إنه لم يصنف مثله، كما صنف أيضاً كتاب «العشرات» في اللغة ذكر فيه اللفظة ومعانيها المترادفة ويزيد بعضها على العشرة[112].

ومن أعلام النحو واللغة الذين كتبت لهم الشهرة الواسعة في الغرب الإسلامي، وفي بعض أقطار المشرق جمال الدين محمد بن مالك الطائي صاحب الألفية (ت 672) وأثير الدين أبو حيان الغرناطي (ت 745)[113].

وقد كانت العناية بعلم اللغة والنحو موزعة على أقطار هذا الأفق[114] الواسع. فمن علماء ليبيا أو طرابلس الغرب أبو إسحاق إبراهيم بن الأجدابي

(109) م. ن.
(110) راجع تراجمهم وأعمالهم في «تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب».
(111) راجع كتابنا مالك بن المرحل أديب العروتين ومصادره.
(112) مقال: «اللغويون أو علماء العربية في المغرب» للأستاذ عبد العزيز بن عبد الله.
(113) راجع كتاب: «تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب».
(114) م. ن.

(470/ 1077)[115] ويوسف بن علي الجعراني المسلاتي اللغوي النحوي من أعلام أواسط القرن التاسع الهجري[116] ومن علماء تونس محمد بن عبد السلام ابن إسحاق التونسي (797/ 1395)[117] وعمر بن عبد الرحمن الوشتاتي التونسي الحارثي (877/ 1472) ومن هؤلاء العلماء في المغرب الأوسَط يحيى بن محمد ابن يوسف التجيبي (652/ 1254) وأبو إسحاق إبراهيم التلمساني المالكي (690/ 1291) وأبو زكريا يحيى بن علي بن أبي بكر الوراقلي (711/ 1311) وأحمد بن يحيى بن أبي بكر التلمساني المعروف بابن أبي حجلة (776/ 1375)[118].

ومن أعلام اللغة والنحو في المغرب الأقصى برز قاسم بن علي الصفار النحوي (630/ 1233) وابن غازي المكناسي ومحمد المرابط الدلائي ومحمد بن جابر المكناسي (827/ 1424) وعبد العزيز بن عبد الواحد بن موسى المكناسي (964/ 1557)[119]، كما ظهر قبلهم علمان مشهوران برزا في التأليف في هذا العلم هما: أبو جمعة سعيد المغوسي (؟/ 1016)[120] وابن الطيب الشرقي (1170/ 1756)[121] وابن الوزان، وهو أبو القاسم إبراهيم بن عثمان شيخ المغرب في النحو واللغة، ومما قيل فيه إنه حفظ كتاب سيبويه والمصنف الغريب، وكتاب العين، وإصلاح المنطق[122] وهذا لعمري من الغريب.

وقد اشتهر من أعلام اللغة في الأَندلس طائفة من العلماء الكبار من أمثال ابن سيدة الأندلسي (ت458) صاحب معجم «المخصص» ومعجم المحكم

---

(115) علي الفقيه حسين «أبو إسحاق إبراهيم الأجدابي، الدكتور السائح علي حسين، تحقيق كفاية المتحفظ.

(116) موسوعة دول العالم الإسلامي ورجالها.

(117) راجع: ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية.

(118) راجع: الموجز العام لتاريخ الجزائر.

(119) راجع: تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب.

(120) راجع بحثنا عنه في هذا الكتاب، وفي مجلة جذور السعودية ع 15.

(121) راجع ما كتبه عنه د. عبد العلي الودغيري في كتابه: «التعريف بابن الطيب الشرقي».

(122) راجع النحو العربي في المشرق والمغرب.

والمحيط الأعظم»[123] وابن السيد البطليوسي (521) صاحب الاقتضاب في شرح أدب الكتاب[124].

ثم إنَّ المتأمِلَ في حالة الأدب العربي شعره ونثره في ديار الغرب الإسلامي عبر العصور الإسلامية، يجد تراثاً زاخراً ومتنوعاً وخصيباً أبدعته قرائح المبدعين من الكتاب والشعراء من ذوي الأصول العربية والبربرية والأفريقية والأعجمية، ومن ذوي الأديان واللغات المختلفة الذين آثروا في إبداعهم التفكير والتعبير باللسان العربي الفصيح.

والمجال يضيق هنا عن التعريف بهذا الأدب المغازلي وأطواره، وذكر أعلامه الكثر، لذا نكتفي هنا بالإشارة إلى ذكر الطورين الأساسين اللذين مرَّ بهما وهما.

1 ـ الطور الأول طور التقليد والاتباع.

2 ـ الطور الآخر طور التجديد والابتداع.

ثم نعرج بعد بيان ذلك إلى الحديث الموجز عن أشكاله، بل شكليه المحافظ والمستحدث وأعلامهما والنثر وأشكاله وذكر أشهر أعلامه ومبدعيه.

ونحن نعني بالطور الأول ـ طور التقليد والاتباع ـ الطور البدئي الذي لم تتوطد فيه دعائم اللغة العربية وأدبها توطداً كاملاً، أو بعبارة أخرى الطور الذي اكتفى فيه مبدعو هذا الأفق من الأدباء بالمحاولات الأدبية المقتصرة في الغالب على مجرد المحاكاة والمجاراة في صياغة النتف والمقطعات والقصائد القصار، أو الرسائل والخطب المحدودة، والأخذ في ذلك كله باتباع طرائق الأدباء من الفاتحين ومن جاء بعدهم، واقتفاء ما وصلهم من أدب المشرق ـ على محدوديته ـ والنسج على منواله، وقد اتسم هذا الطور ـ على الرغم من امتداده

(123) الذهبي، 2: 271.

(124) تاريخ الفكر الأندلسي: 90.

أكثر من ثلاثة قرون بندرة آثار أدباء العرب الإسلامي، وضآلة إبداعاتهم الأدبية المنظومة والمنثورة في الشكل والمضمون، وبسيرها في الغالب ـ مسير التبعية والتقليد، ومحاولة الاهتداء والاقتداء بنماذجها المختلفة.

ومن المؤسف أننا لم نقف على شيء من نتاج أدباء طرابلس الغرب في هذه المرحلة[125] ولا على أعلامها في الأدب، ومن المؤسف أيضاً أنَّ المصادر لم تحدثنا إلا بالقليل عن أدباء تونس مثل الأديب البليغ أبي اليسر إبراهيم الشيباني، وقد وصفه الأستاذ حسن حسني عبد الوهاب بقوله «حامل لواء الرواية للأدب والترسل العربي»[126]، ومثل محمد بن جعفر القزاز التميمي[127] ولكنه لم يأت بنماذج مما حرّروه في الشعر والنثر، ويبدو أن الأستاذ عبد الله كنون تعذر عليه الحصول على أسماء الأدباء وأدبهم في هذه المرحلة بالمغرب الأقصى[128]، أما أدباء الأندلس فقد أشارت المصادر والمراجع إلى بعضهم من أمثال الحكم بن هشام وعبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الأوسط وعباس بن فرناس وعبد الرحمن بن الشمر وأحمد بن عبد ربه الأندلسي[129] والحاجب المصحفي في عهد خلافة قرطبة[130].

أما الطور الآخر، طور التجديد والابتداع فهو الطور الذي اتسم بالاستقلالية، ومحاولة التجديد وكثرة العطاء، والحرص على الابتداع من حيث التعبير عن الهوية المغربية، وربما ظهور ظاهرة محاولة التميز والتحدي، وفي تقديري أن هذا الطور بدأ منذ أواخر القرن الرابع الهجري وامتد إلى القرن الثامن الهجري.

(125) تاريخ ليبيا الإسلامي: 490، النشاط الثقافي في ليبيا.
(126) ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية 1: 26.
(127) م. ن. 1: 102.
(128) راجع الجزء الأول من كتابه النبوغ المغربي في الأدب العربي.
(129) الأدب العربي في الأندلس لعبد العزيز عتيق: 63 ـ 74.
(130) م. ن.: 75 ـ 92.

ومن أشهر الشعراء في هذا الطور محمد بن هاني الأَزدي المهدوي ويطلق عليه ابن هاني الأندلسي (ت362) وعلي الإيادي (ت 365) وتميم بن المعز (ت 374) وابن حمديس الصقلي (ت527) وابن حيّوس المغربي (ت570) وأبو العباس الجراوي المغربي (609هـ) وأحمد بن زيدون (ت463) وابن عمار (ت 477) ومالك بن المرحّل (ت699) وعلي بن يخلفتن الفازازي (ت 1224م) وابن دراج القسطلي (421) والأعمى التطيلي (ت 1131م) ومحمد بن يوسف بن زمرك (796).

ومن أبرز الكتاب في هذا الطور ابن شرف القيرواني (460) وعلي الحصري القيرواني) (ت488) وأبو محمد عبد الله التجاني (718) وأبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني (ت413هـ) ومحمد بن علي بن الشباط التوزي الذي ألف ثلاثة شروح ومعارضة لقصيدة الشقراطيسية وعبد الواحد بن الطواح التونسي، صاحب كتاب «سبك المقال لفك العقال»[131] كان حياً سنة(714).

واشتهر في الأندلس الفتح بن خاقان (ت 535) وابن بسام الشفتريني (ت 542) وابن زيدون (463) ومحمد بن مسعود بن أبي الخصال (540) وأبو المطرف بن عميرة (658) ولسان الدين بن الخطيب (776).

وعلى الرغم مما ذكرناه من تميز أدباء الغرب الإسلامي في هذا الطور بالاستقلالية والابتداع والصبغة المحدّدة الدالة على تفكيرهم الذي صار ينحو نحو الذاتية والتجديد فقد أخذ ابن بسام الشنتريني في خريدته عليهم ظاهر التقليد والاتباع مع أنهم حسب تصوره مبدعون قادرون ومتميزون، قال في وصف ذلك «إلا أن أهل هذا الأفق أبوا إلا متابعة المشارقة، يرجعون إلى أخبارهم المعتادة رجوع الحديث إلى قتادة، حتى لو نعق بتلك الآفاق غراب،

(131) راجع كتابنا عنه : «عبد الواحد بن الطواح من أعلام الغرب الإسلامي المغمورين» في القرن الثامن الهجري.

أو طنٍّ بأقصى الشام أو العراق ذباب؛ لجثوا على هذا صنماً، وتلوا ذلك كتاباً محكماً»[132].

وقد أبدع الشعراء المغاربة في الشعر العربي المحافظ الموروث والمصوغ على عمود الشعر العربي أو الأبحر الخليلية المعروفة نتاجاً شعرياً كثيراً كانت المجلية فيه البلاد الأندلسية ثم المغربية والبلاد التونسية، وأبدعوا في ذلك دواوين شملت القصائد الطوال والمقطعات والنتف، ويكفي أن نشير في هذا المقام إلى هؤلاء الشعراء الذين يمثلون هذا التيار، مثل أبي يعقوب يوسف الطرابلسي وعلي الحصري[133] وأبي حمود موسى الثاني[134] والأمير أبو الربيع سليمان الموحد والقاضي أبي الحسن بن زنباع والعلامة المكودي[135] وابن خفاجة وابن الزقاق البلنسي وابن صاره وابن الجنان[136]، كما أسهموا في صناعة الشعر المستحدث الذي ابتدعوا بعضه مثل الموشح»[137] و«المعشرات» والعشرينيات[138] و«الزجل» والذي قلدوا المشاركة في بعضه الآخر مثل فن الدوبيت[139].

وقد أَلَّف لسان الدين بن الخطيب كتابه «جيش التوشيح» أثبت فيه أكثر من ستة عشر وشاحاً، كما اثبت عدداً من موشحاتهم، وفيها ـ حسب اصطلاحهم ـ التام والأقرع والفصيح والعامي والمطعَّم.

أما المعشرات والعشرينيات فيراد بها النصوص المكونة من عشرة أبيات أو من عشرين بيتاً بعدد الحروف الألفبائية وبشرط التزامها بالإعنات في أول

(132) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة 1: 3.
(133) راجع «ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية»، والنشاط الثقافي في ليبيا.
(134) موجز التاريخ العام للجزائر: 401.
(135) راجع الجزء الثالث من النبوغ المغربي.
(136) راجع كتب الأدب الأندلسي الكثيرة التي تناولت هذه الشخصيات.
(137) راجع كتاب «ديوان الموشحات الأندلسية» للدكتور سيد غازي.
(138) راجع كتابنا مالك بن المرحّل، أديب العروتين.
(139) الأدب العربي في الأندلس العتيق: 365.

الأبيات وآخر الأبيات[140] ومن أشهر المبدعين في هذا اللون من الشعراء الأندلسيين علي بن يخلفتن الفازازي (263)[141] ومالك بن المرحَّل (604/ 699)[142].

ومن شعراء المغرب الأدنى الشاعر التونسي علي الحصري (420/ 1029) واشتهر ابن قزْمان أبو بكر محمد بن عيسى (ت 555) بصناعة فن الزجل، وهو على رأس جيش من الزجالين في الغرب الإسلامي الذين أبدعوا فيه وفي فن الملحون[143].

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى النثر الأدبي وأَشكاله بل أَنواعه المختلفة هالنا النتاج النثري الغزير الذي شارك فيه مترسلو هذا الأُفق وكتابه وناثروه.

فقد كتبوا في فن الرسائل بأنواعها المختلفة؛ الديوانية والإخوانية والمزاوجة[144] آثاراً إبداعية راقية وكثيرة، سارت في قسم منها مسير الاتباع وفي القسم الآخر مسير الابتداع، ومن أبرز كتاب الرسائل الديوانية الذين يطلق عليهم المغاربة كتاب العلامة أبو جعفر بن عطية وعبد العزيز الفشتالي وإدريس العمروي[145] وأبو حفص بن برد والفتح بن خاقان وأبو علي محمد بن حزم وابن زمرك وابن عاصم الذي يسمى ابن الخطيب الثاني[146].

وجاروا كتاب الشرق في فن المقامة التقليدية مقامة الكدية والتكدي والمقامات الزهدية، وأبدعوا مقامات في أغراض جديدة مثل المقامات البلدانية والمقامات الانتقادية ومقامات الرحلة وغيرها، واشتهر من أعلام الفن من أهل

(140) راجع مالك بن المرحل أديب العروتين: 199.
(141) الدكتور عبد الحميد الهرامة: «تحقيق آثار الفازازي».
(142) مالك بن المرحل أديب العروتين: 199.
(143) الأدب الأندلسي للدكتور الشكعة: 447.
(144) راجع كتابنا: «فنون النثر الأدبي في آثار لسان الدين بن الخطيب»، إصدار دار المدار الإسلامي، ليبيا، بيروت.
(145) راجع: النبوغ المغربي في الأدب العربي، الجزء الثالث.
(146) راجع: «جنة الرضا فيما قدر الله وقضى»، لابن عاصم، تحقيق د. صلاح جرار.

الغرب الإسلامي في المقامات: علي الحصري وأبو طاهر محمد التميمي السرقسطي ولسان الدين بن الخطيب(147).

كما برز مبدعو الغرب الإسلامي في فن الرحلة بأشكاله التعبدية والعلمية والسفارية فأبدعوا نثراً أدبياً، أضاف لمساقات الأدب العربي لوناً أدبياً متميزاً، نذكر من أعلام فن الرحلة في اللون العلمي ابن رشيد السبتي في «ملء العيبة بما اجتمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة مكة وطيبة» التي ذكر فيها لقاءه بشيوخ الغرب والشرق، وإجازته لهم واستجازته منهم»(148) وفي اللون التعبدي رحلة العبدري البلنسي، وهي رحلة عالم إلى الحرمين الشريفين، وفي اللون السياحي الترويحي الرحلة المشهورة المعروفة برحلة الرحالة المشهور بابن بطوطة الطنجي، والمعنونة بـ«تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار»(149).

وهذه الرحلات الثلاث ذكرناها أمثلة لعشرات الآثار الإبداعية لفن الرحلة للرحالات من أهل الغرب الإسلامي.

وننهي القول في حياة الأدب العربي وطبائعه في الغرب الإسلامي، بالحديث عن النثر التأليفي الأدبي، ونجتزئ منه بهذه الإلماعة، فمن آثار أدباء تونس من المغرب الأدنى كتاب العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده لابن رشيق القيرواني (ت 456) وكتاب «زهر الآداب» للحصري القيرواني(150)، ومن آثار أدباء صقلية يبرز كتاب «الدرة الخطيرة في شعر شعراء الجزيرة» لابن القطّاع(151).

(147) راجع: الأدب الأندلسي للدكتور مصطفى الشكعة.

(148) راجع هذه الرحلة باسمها المذكور بتحقيق أستاذنا العلامة الدكتور محمد الخبيب بلخوجة.

(149) طبعت هذه الرحلة طبعة قديمة بمصر سنة 1933، وقد اصدرها أخيراً الدكتور عبد الهادي التازي في طبعة علمية محققة على أصول كثيرة وافية.

(150) راجع كتاب «مع المكتبة العربية» للدكتور عبد الرحمن عطية و«كتاب المصادر اللغوية والأدبية» لعز الدين موسى.

(151) نشر الكتاب بتحقيق الدكتور بشير البكوش، ضمن إصدارات الغرب الإسلامي.

ومن آثار أدباء الجزائر في المغرب الأوسط «نفح الطيب في تاريخ الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب وكتاب «أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض وكلاهما لأبي العباس أحمد المقري(152) ومن آثار المغرب الأقصى «أحكام التأسيس في أحكام التجنيس» و«إيراد المرتع المريح لرائد التسجيع والترصيع» لابن رشيد السبتي(153)، وكتاب «رفع الحجب المستورة في محاسن المقصورة للشريف السبتي». والذي يوصف أحياناً خطأ الغرناطي(154).

ومن الأعمال الأدبية الأندلسية «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» لابن بسام الشنتريني(155)، وأعقاب الكتاب لابن الأبار البلنسي(156)، وشرح التجنيس لحازم القرطاجني ووصل القوادم بالخوافي في شرح القوافي، ومنهاج البلغاء وسراج الأدباء للناقد المذكور حازم(157)، وريحانه الكتاب ونجعة المنتاب، والسحر والشعر ورسالة النفاية بعد الكفاية، جعلها على نسق كتاب قلائد العقيان للفتح بن خاقان والكتب الثلاثة المذكورة لخاتمة أدباء الأندلس محمد لسان الدين بن الخطيب(158).

كذلك شارك أهل هذا الأفق في الكتابة في علم التاريخ وهو العلم الذي يؤرخ للأمم والأشخاص والبلدان والأعلام ويدخل فيه التاريخ العام وكتابة التراجم والبرامج والمشيخات والتعريف بالجغرافيا والأماكن وفن الرحلة على

---

(152) نشر الكتاب الأول بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد وبتحقيق د. إحسان عباس، ونشرت الثاني لجنة.

(153) راجع دراسة الدكتور محمد الحبيب بلخوجة في منهاج البلغاء وملء العيبة.

(154) راجع الكتاب بتحقيق الصديق الأستاذ الدكتور محمد الحجوي.

(155) نشرت بتحقيق الدكتور إحسان عباس في الدار العربية للكتاب سنة.

(156) نشر الكتاب بتحقيق الدكتور صالح الأشتر.

(157) نشر من هذه الكتب «منهاج البلغاء» بتحقيق أستاذنا الدكتور محمد الحبيب بلخوجة.

(158) نشرت «الريحانة» بتحقيق الأستاذ عبد الله عنان، والسحر والشعر بتحقيق برمبير، وتحقيق آخر للدكتور.

مختلف أنواعها، وقد بلغ فيه التأريخيون المغاربة شأواً بعيداً. فمن أمثلة التاريخ العام لديهم ما كتبه أبو العرب محمد بن تميم القيرواني (ت حوالي 333هـ/ 945) في كتابه في التاريخ الذي ذكر أنّه يقع في سبعة عشر جزءاً[159]، وما أبدعه عبد الرحمن بن خلدون (ت 808/ 1406) في كتابه «العبر وديوان المبتدأ والخبر»[160] ومن أمثلة التأريخ لمدينة من المدن ما كتبه الحسن بن فراج الطرابلسي (521/ 1127) صاحب كتاب (تاريخ طرابلس)[161] ومحمد لسان الدين بن الخطيب في كتابه «الإحاطة في أخبار غرناطة»[162].

أما كتابة التراجم فتتجلى فيما كتبه ابن الصغير التيهرتي (ت بعد عام 300/ 912م) في «تاريخ الأئمة الرستميين»[163] وأبو الحسن علي بن سعيد المغربي الغرناطي (ت حوالي 685هـ/ 1286) في كتابه «الغصون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة»[164] ومن أشكال كتب البرامج والمشيخات ما كتبه أبو عبد الله محمد بن مرزوق العجيسي الخطيب في برنامجه: «عجالة المستوفز المستجاز في ذكر من سمع من المشائخ دون من أجاز من أئمة المغرب والشام والحجاز» الذي فهرس فيه لشيوخه[165] وبرنامج القاسم بن يوسف التجيبي (ت 730/ 1329) المسمَى باسمه «برنامج النجيبي[166]، وبرنامج الوادي آشي لمحمد بن جابر الوادي آشي (ت 749/ 1338)[167].

(159) من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي للدكتور ناصر الدين سيدوني: 19.
(160) م. ن.: 212.
(161) موسوعة العالم الإسلامي ورجالها.
(162) نشر محققه الأستاذ عبد الله عنان أربعة أجزاء منه ونشر الجزء الخامس صديقنا الدكتور عبد السلام شقور.
(163) من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي: 13.
(164) م. ن.: 112.
(165) م. ن.: 190.
(166) نشر بتحقيق الأستاذ عبد الوهاب بن منصور سنة: 1981.
(167) نشر بتحقيق الأستاذ محمد محفوظ سنة 1980.

ومن أمثلة ما كتبوه في الجغرافيا والأماكن ما ألفه أبو عبيد عبد الله البكري (ت حوالي 487هـ/ 1094) في كتابه «معجم ما استعجم من أسماء البلاد» وكتاب «المسالك والممالك» فقد جمع فيهما المعارف التاريخية مع المعارف الجغرافية[168].

وقد برع المغاربة في كتابة فن الرحلة وبرزوا في ذلك، فكتبوا في الرحلة التعبدية وفي الرحلة العلمية وفي الرحلة السياحية كما سبقت الإشارة، من ذلك ما كتبه ابن جبير أبو الحسن محمد (ت 614/ 1217) في رحلته التي اشتهر بها والمسمَّاة «تذكرة بالأخبار عن اتفاقيات الأسفار»[169]. ورحلة فيض العباب لابن الحاج النميري[170].

وهكذا يتبيّن لنا أنَّ المؤرخين المغاربة شاركوا في الكتابة التاريخية على اختلاف اتجاهاتها وطبائعها، وعالجوها بالطرائق العلمية والموضوعية التي كتبت لتآليفهم الإفادة والتأثير والذيوع والانتشار ليس في الغرب الإسلامي فحسب بل في المشرق أيضاً، أما أشهر مؤرخيهم فنذكر من أعلام طرابلس الغرب أبا الحسن بن علي بن عبد الله بن مخلوف الطرابلسي (533/ 1138) له تاريخ طرابلس الغرب[171] وأحمد بن سعيد الدرجيني من مؤرخي القرن السابع له كتاب «طبقات مشائخ الجبل[172]»، وأبا العباس أحمد بن عبد السلام الأموي التاجوري الموصوف بالحافظ للأدب والتاريخ والمتوفى عام (708/ 1308)[173] وأبا العباس بدر الدين بن أحمد بن أبي عثمان الشماخي (928/ 1521) صاحب كتاب «السير»[174].

(168) راجع: تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس.
(169) تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس: 429، من التراث التاريخي والجغرافي: 82.
(170) نشرها الدكتور محمد بن شقرون، محققه في دار الغرب الإسلامي سنة 1990.
(171) راجع تاريخ ليبيا الإسلامي للبرغوثي، والنشاط الثقافي في ليبيا لأحمد مختار عمر.
(172) من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي: 104.
(173) موسوعة العالم الإسلامي ورجالها: ومؤرخون من ليبيا للأستاذ المصراتي.
(174) من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي: 78، مؤرخون من ليبيا.

ويبرز من مؤرخي تونس أبو الربيع سليمان الوسياني (619هـ/ 1223م) له كتاب «سير تاريخ المغرب» وقد ضمنه تراجم الإباضية وأخبارهم[175]، وأبو محمد التجاني صاحب الرحلة المسماة باسمه، والأخوان عبد الرحمن بن خلدون[176] وأبو زكريا يحيى بن خلدون (ت786/ 1385) صاحب «بغية الرواد في أخبار بني عبد الواد».

وعبد الواحد بن الطوّاح بعد (710/ 1310)[177] مؤلف كتاب «سبك المقال لفك العقال الذي قمنا بتحقيقه[178]. كما يبرز من أعلام صقلية من المؤرخين ابن القطاع صاحب الذخيرة[179] ومن مؤرخي الجزائر في المغرب الأوسط نذكر أبا زكريا يحيى بن أبي بكر الورجلاني (ت حوالي 471/ 1078) له «سير الأئمة وأخبارهم»[180] وأبا عبد الله محمد بن حماد الصنهاجي (ت حوالي 628هـ/ 1230) اشتهر بكتابه «أخبار بني عبيد من الفاطميين»[181] وأبا العباس أحمد بن أحمد الغبريني مؤلف كتاب «عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء بالمائة السابعة ببجاية»[182] وأبا عبد الله محمد بن مرزوق العجيسي التلمساني (781/ 1379) مؤلف «المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا الحسن»[183].

ونجتزيء من أعلام مؤرخي المغرب الأقصى والأندلس بذكر المؤرخ أبي البقاء البلوي (740/ 1339) صاحب الرحلة المسماة «تاج المفرق في تحلية علماء المشرق»[184] وعبد الواحد المراكشي (ت حوالي 647/ 1229) مؤلف «المعجب

---

(175) م. ن.: 76.

(176) ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية: 162، (299)، من التراث التاريخي والجغرافي.

(177) راجع الكتاب بتحقيقنا الصادر عن دار الغرب الإسلامي سنة 1996.

(178) راجع كتابنا عبد الواحد بن الطوّاح من الأعلام المغمورين في القرن الثامن.

(179) صدر عن دار الغرب الإسلامي بيروت، سنة 1996.

(180) من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي، معجم العلماء والشعراء الصقليين.

(181) م. ن.: 42.

(182) (183) راجع من التراث التاريخي والجغرافي.

(184) نشرت في المغرب، بتحقيق الأستاذ الحسن بن محمد السائح.

في تلخيص أخبار المغرب»[185] وأحمد بن عذاري المراكشي (706/ 1307) مؤلف «البيان المشرق في أخبار المشرق»[186] وأبي الحسن علي بن أبي زرع الفاسي (حوالي 726/ 1324) صاحب كتاب الأنيس المطرب بروضة القرطاس»[187] والحسن بن محمد الوزان (ت 944/ 1537) مؤلف كتاب «وصف أفريقيا»[188].

وقد عرفت الأندلس أيضاً بكثرة مؤرخيها المبرزين من أمثال أبي محرر علي بن حزم الظاهري (ت456/ 1063) وله كتاب «جوامع السيرة وأسماء الصحابة والرواة» وكتاب «نقط العروس» عن الخلفاء في الأندلس والمشرق[189]، ومحمد لسان الدين بن الخطيب (ت 776/ 1374) مؤلف «اللمحة البدرية في الدولة النصرية» و«الإحاطة في أخبار غرناطة» و«الكتيبة الكامنة فيمن لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة»[190].

كذلك كانت لعلماء الغرب الإسلامي مشاركات في علم الفلسفة وقد دلَّت آثار مصنفيها ـ من الفلاسفة المغاربيين على تعدّد انتماءاتهم العرقية والعقدية ـ على عمقها واتساعها[191] وقد برز من علماء المغرب الأدنى في هذا المجال أبو بكر القمودي التونسي المشهور بالفيلسوف[192] أصيل قمودة والمتربي في القيروان التي درس فيها علوم الأوائل، وقد حلاّ الخشني بأنّه «كان حادَّ القنا، بصيراً بوجوه الكلام، عارفاً بأبواب المناقضة، متدرباً في صناعة المعارضة»[193].

(185) من التراث التاريخي والجغرافي: 97.
(186) م. ن.: 135.
(187) م. ن.: 158.
(188) راجع كتاب «تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس: 290.
(189) م. ن. راجع كتاب: «تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس: 290.
(190) م. ن.: فنون التراث التاريخي والجغرافي: 290.
(191) فنون النثر في آثار لسان الدين بن الخطيب.
(192) راجع موسوعة العالم الإسلامي ورجالها للدكتور شاكر مصطفى.
(193) ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية 1: 251.

ومن المغرب الأوسط أبو عبد الله بن مرزوق والشيخ محمد القرشي التلمساني[194] ومن المغرب الأقصى يشار إلى الفيلسوف أبي الحسن علي بن خليل المسفر السبتي[195] والمهدي بن تومرت، وابن زغبوش المكناسي[196] والحقُّ أن العناية بالفلسفة وعلومها ومباحثها ظهرت ظهوراً بيناً في المغرب الأقصى[197] وفي الأندلس[198]، وبخاصة في عهد الموحدين وعلى عهد الأمير يوسف الموحدي، قال الأستاذ المنوتي «ومن شواهد هذا أنَّ فردريك الثاني ملك إيطالية وجه مسائل فلسفية إلى علماء سبتة ليجيبوا عنها، حيث ندبوا للجواب عنها الفيلسوف المسلم الكبير ابن سبعين (614 ـ 669)[199]» فأجاب عنها في كتابه «المسائل الصقلية»[200].

وممن حظي برعاية هذا الأمير الموحدي من الفلاسفة الفيلسوف أبو بكر ابن طفيل صاحب «حي بن يقظان» و«رسالة في النفس» والفيلسوف أبو الوليد محمد بن رشد الذي ترجم في ظل تلك الرعاية كتب أرسطو التي اعتمدها أهل أوروبا، ولولاه لما فهمت فلسفة أرسطو كما قال رينان[201].

ومن أشهر فلاسفة الأندلس محمد بن مسرّة صاحب المذهب المسرّي (ت 319) ومؤلف كتاب «التبصرة» وكتاب «الحروف»[202] وله تلاميذ كثر حملوا مذهبه[203]، وابن حزم القرطبي (ت 455/ 1063) صاحب كتاب الفصل في

---

(194) طبقات الخشبي: 214، 222، ورقات 1: 251.

(195) موجز التاريخ العام للجزائر: 394.

(196) راجع: عبد الله كنون: «النبوغ المغربي في الأدب العربي».

(197) المغرب عبر التاريخ، 1: 303 ـ 365.

(198) راجع: العلوم والآداب والفنون: 97.

(199) راجع بحث ميغيل كروز هيرنانديس في الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس 2: 1089.

(200) راجع كتاب: «رسائل ابن سبعين»: 2 ـ 3.

(201) العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين: 97 ـ 102.

(202) م. ن.: 100.

(203) التصوف الأندلسي أسسه النظرية وأهم مدارسه: 62.

الأهواء والنحل وكتاب الأخلاق والسير، وصاعد الطليطلي (من أعلام القرن الخامس الهجري) وهو مؤلف «طبقات الأمم» وابن السيد البطليوسي (ت 521/ 1127 وله كتاب «الاستنباط» وكتاب «المسائل» وأبو بكر بن باجه (ت 523/ 1138) صاحب رسالة «الوداع» ورسالة في اتصال العقل بالإنسان»[204].

ومن فلاسفة الأندلس ابن سبعين المرسي (ت 668/ 1270) ويحيى بن هذيل (753/ 1352)[205] ولسان الدين بن الخطيب (713/ 776) وله في هذا العلم كتاب «روضة التعريف بالحب الشريف»[206].

ولم تقتصر جهود علماء الغرب الإسلامي على ما قدموه من آثار علمية بارعة في العلوم الإنسانية، وما كتبوه من تآليف وأعمال مفيدة في علوم المقاصد والشريعة بمختلف فروعها وعلوم الآلة واللسان بمختلف مجالاتها، وفي حقول التاريخ والتراجم والجغرافيا وفن الرحلة والفلسفة وغير ذلك فحسب، بل شاركوا ايضاً ـ بفضل ما درسوه وتبحّروا فيه من علوم الأَوائل مما كتبه علماء الشرق في بغداد ودمشق ومصر في الحساب والفلك والطب والكيمياء والفيزياء وغير ذلك، ومما أفادوه بالترجمة عن الكتب اليونانية والفارسية والهندية وغيرها من الألسنة واللغات، فكانت مشاركتهم في هذه العلوم وفي العلوم السابقة موضع الثناء من المنصفين المشارقة والأوروبيين وغيرهم في القديم والحديث.

ويكفي أن نورد في هذا المقام أمثلة محدّدة من أَقاليم الغرب الإسلامي ومن أَعلامه الكثر ممن أسهموا في هذه الحقول المعرفية.

فمن علماء المغرب الأَدنى نذكر من علماء تونس في العلوم العددية أو

(204) م. ن.

(205) راجع ابن حزم والفكر الفلسفي للدكتور سالم يفوت.

(206) من شيوخ ابن الخطيب وقد ترجم له في كتاب الإحاطة 4.

الحساب إسماعيل بن يوسف ويعرف بـ«الطلاء المنجم»[207] وأحمد علي التميمي المعروف بابن الكماد[208] وأبا الحسن علي بن أبي الرجال القيرواني[209] ومن علماء المغرب الأوسط الجزائر عُرف أحمد المشهور بابن الفحام الذي وصف بأنه كان «عالماً بالحساب والهندسة والميكانيكا، وله عدّة تآليف، وقد ابتكر أنواعاً كثيرة من الآلات منها (المنجانة) الساعة المشهورة بالمغرب كله»[210].

وابن قنفذ له «حظ النقاب عن وجوه أعمال الحساب» و«بغية الفارض في الحساب والفرائض»[211]، ومن علماء المغرب الأَقصى والأندلس في علم الرياضيات مسلمة بن أَحمد بن قاسم من أعلام القرن الرابع الهجري والمتوفى عام (398هـ/ 1007) وقد وصف بأنه رياضي بل إمام الرياضيين في عهده، ومن كتبه «ثمار العدد» في الحساب، و«اختصار تعديل الكواكب من زيج» في الفلك[212].

ومن علماء الرياضيات في القرن الخامس الهجري أبو إسحاق إبراهيم بن يحيى التجيبي المعروف بابن الزرقالة المتوفى عام (493هـ/ 1100) وصفه ابن الأبار في تكملة الصلة بأنه «كان واحد عصره في علم العدد والرصد وعلل الأزياج، ولم تأت الأندلس بمثله من حين فتحها المسلمون إلى وقتنا هذا»[213] وله من التآليف «العلم بالصفيحة الزيجية»[214] و«المدخل إلى علم النجوم»[215].

---

(207) نشر أخيراً بتحقيق علمي ممتاز للدكتور محمد الكتاني في دار الثقافة بالدار البيضاء.

(208) ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية 1: 252.

(209) تاريخ أفريقية في العهد الحفصي 2: 388.

(210) م. ن. 2: 388.

(211) موجز التاريخ العام للجزائر: 396.

(212) م. ن.: 398.

(213) من مقال: «رواد المغرب في العلوم البحتة» للأستاذ عبد الحميد محي الدين.

(214) م. ن.، مجلة دعوة الحق ع 286، سنة 1412 ـ 1991.

(215) م. ن.

ومحمد الحصار المكنى أبا زكريا وهو من أعلام العهد الموحدي، له كتاب اسمه «الكتاب الصغير في الحساب» وقد أثنى عليه المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون وعلى كتابه بقوله «ومن أحسن التآليف المبسوطة فيها (يشير إلى العلوم العددية الرياضية) لهذا المعهد بالمغرب كتاب الحصار الصغير»[216].

وعبد الله بن محمد بن حجاج المعروف والمشهور بابن الياسمين وهو من أمازيغ أهل مراكش عاش في فاس، نعت في المصادر بأنه «رياضي برع في عدّة علوم كالهندسة والتنجيم والهيئة وخاصة الحساب والعدد، فكان لا يدرك شأوه فيها»[217].

ومن أعلام المغرب أبو علي الحسن بن علي بن عمر شرف الدين المراكشي من أعلام القرن السابع حلّاه الأستاذ عبد الله كنون ـ رحمه الله ـ بقوله «العالم الرياضي الشهير»[218] ومن آثاره «جامع المبادئ والغايات وعلم الميقات» وصفه الحاج خليفة في كشف الظنون بأنه «أعظم ما صنف في هذا الفن»[219].

ومن أعلام المغرب في هذا العهد أبو الحجاج يوسف بن يحيى المعروف بابن سمعون الذي تبحر في الرياضيات إلى أن استحق قول ابن القفطي فيه «كان طبيباً إسرائيلياً من أهل فاس، وعاشر العلوم الرياضية وأجادها، وكانت حاضرة على ذهنه عند المحاضرة»[220].

ومن أعلام الرياضيات في المغرب على عهد المرينيين أبو العباس أحمد ابن محمد المراكشي المشهور في الحياة الفكرية بابن البناء العدوي، برع في الكثير من العلوم اللغوية والفلسفية والرياضية العددية ومن آثاره «تلخيص أعمال

---

(216) م. ن.
(217) م. ن.
(218) راجع: النبوغ المغربي في الأدب العربي»
(219) كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون: 572.
(220) راجع: أخبار الحكماء للقفطي.

الحساب» و«رفع الحجاب عن تلخيص أعمال الحجاب» وقد أثنى عليه عبد الرحمن بن خلدون[221].

ومن الحيسوبيين في الأندلس أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمن بن علي (458/ 1066)[222] وجابر بن أفلح البطروجي القلصادي[223] وأبو بكر محمد بن أحمد الرقوطي، وقد تولّى رئاسة أول مدرسة إسلامية أنشئت في عهد ألفونسو العاشر في مرسية والتي ضمت طلاباً من المسلمين والمسيحيين واليهود[224].

كذلك برع علماء الغرب الإسلامي زيادة على العلوم العددية والحسابية في علوم الطب بنوعيه الوقائي والعلاجي والجراحي التشريحي، إذ مارسوه كشفاً وعلاجاً ومتابعة، وألفوا فيه كتباً مهمة، ومن أهم الأطباء الذين عرفوا في المغرب الأدنى أحمد بن الجزار ويكنى أبا جعفر أصيل مدينة القيروان (ت 369/ 979) ومن آثاره «زاد المسافر وتحفة القادم» ويشمل الأمراض من الرأس إلى القدم، وهو في مجلوبن[225] ومن أطباء القيروان أيضاً الطبيب أعين بن أعين (ت 385/ 995) وابن المعار علي بن أحمد، والأنصاري علي بن زياد، وزياد بن خلفون[226].

ومن أشهر أطباء المهدية أبو جعفر المهداوي، وأبو الصلت أمية، وله «المفردات في الطب» ويشمل عشرين باباً.

ومن أطباء تونس أحمد بن الحشا ومن تآليفه «مفيد العلوم ومبيد الهموم» وأحمد الصقلي (ت 820) وله كتاب «الأدوية المفردة» و«كتاب حفظ الصحة» ومحمد بن عثمان الصقلي (ت 820هـ) صاحب كتاب «المختصر

(221) مقال عبد الحميد محي الدين: «رواد المغرب في العلوم البحتة، مجلة دعوة الحق 1991.
(222) تاريخ الفكر الأندلسي: 455.
(223) (347) م. ن.: 455 و456.
(224) م. ن.: 457.
(225) الطب العربي التونسي: 48.
(226) م. ن.: 75.

الفارسي»[227]، وقد تميزت الأندلس في حضارتها بكثرة الأطباء والنطاسيين البارعين، ومن المفيد هنا أن نشير إلى الكتاب المهم «الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية» للأستاذ محمد العربي الخطابي فقد دلّ فيه على تلك الكثرة والبراعة لأولئك الأطباء الذين نذكر منهم في هذا المقام أبا مروان ابن زهر الأيادي، والزهراوي، والوليد بن رشد، وابن خاتمة الأنصاري، وابن الخطيب، وأبا عبد الله الشقوري اللخمي[228]، كذلك شارك علماء الغرب الإسلامي بالإضافة إلى ما ذكرناه من مساهماتهم وإنجازاتهم العلمية في العلوم والفنون المذكورة، في علوم الهندسة والتنجيم (الهيئة والميقات والزيج) والمنطق (الجدل والمناظرة) والكيمياء والزراعة والبستنة وغيرها من العلوم التي يضيق المجال عن الحديث فيها.

وبعد فتلك شذرات وقطوف دالّة على مفهوم مصطلح «الغرب الإسلامي» والتعريف بآفاقه البشرية والطبيعية والحضارية والمعرفية، فرض وجازتها واختصارها الأسلوب المتوخّى في الدراسة للدلالة على تلك الأبعاد الكثيرة التي أكّدنا وحدتها وعظمتها وتلاحمها مع الحضارة الإسلامية الزاخرة الباذخة في المشرق، وقد تبينا من خلال تلك الشذرات ـ على وجازتها وابتسارها ـ مبالغ العظمة المادية في المدن والقصور والقلاع والحدائق والمنى، والعظمة العلمية المعرفية والأدبية التي شارك في حقولها العلماء والمفكرون والأدباء، ومقدار السموّ الحضاري الذي عرف به تاريخه الطويل في الإسلام، والذي شاركت في إثرائه وإغنائه أقاليمه المحصورة في المغرب الأدنى والمغرب الأوسط، والمغرب الأقصى وملحقاتها، ولكن على أنصباء مختلفة، كما ألمعنا إلى ما اشتهر به هذا الفضاء الزماني والمكاني الواسع والفسيح من أعلام العلماء في التفسير والحديث والفقه وأصول الفقه، وعلماء اللغة والأدب الأبيناء،

(227) الطب العربي التونسي: 107.

(228) راجع: الطب والأطباء، في الأندلس الإسلامية، للدكتور محمد العربي الخطابي.

والمؤرخين الأثبات، وعلماء العلوم البحتة من حساب ورياضيات وفلك وهندسة وطب وزراعة.

وهو ـ بلا ريب ـ مجلى يثير الإعجاب والفخر، ويبعث على الزهو والاعتزاز ليس لدى أهل الغرب الإسلامي فحسب، بل لدى المسلمين جميعاً، ولكن دون تطاول أو غرور، أو غمط من مكانة إخوانهم المشارقة الذين اعتادوا نبر الغرب الإسلامي وأعلامه بالقصور والتقصير، وهو ما يتجلّى بعضه في هذا الخبر الذي نختم به القول في هذا البحث، فقد حكي أَنَّ الخليفة هارون الرشيد (170هـ/ 193) ـ رحمه الله تعالى ـ قال لما حضر بين يديه بعض أَهل المغرب، يقال: إنَّ الدنيا بمثابة طائر، ذنبه المغرب، فقال له أحد الحذّاق من المغاربة وقد لمس في كلام الخليفة العجب والزهو والتعريض، «صدقوا يا أمير المؤمنين وإن هذا الطائر طاووس» يشير بذلك إلى أنَّ أَحسن ما في ذلك الطائر ذيله الموشى وليدل على ما في غربه الإسلامي من العظمة والحضارة فضحك أمير المؤمنين هارون الرشيد، وتعجب من سرعة هاجس المغربي، ودقّة جوابه وانتصاره لوطنه وأفقه المغربي. أو الغرب الإسلامي.



نتناول في هذا العرض التاريخي بالسرد والتحليل وصول الهجرات العربية الإسلامية المبكرة إلى شرق أفريقيا وأثرها في نشر الإسلام والثقافة العربية في العصور الوسطى والتي يتضح من خلاله مدى تأثير تلك الموجات على ساحل شرق أفريقيا ودورها في نشر المؤثرات العربية الإسلامية سواء في اللغة أو النظم أو العادات والتقاليد أو الأدب والعلوم.

لقد وصل العرب المسلمون إلى ساحل شرق أفريقيا في هجرات متتالية متبعين الطرق الملاحية والتجارية التي سلكها العرب الأوائل منذ أقدم العصور.

والعرب هم أقدم مجموعة أسيوية اتصلت بالقارة الأفريقية، وبطبيعة الحال فإن استمرار العلاقات العربية بشرق أفريقيا أمر أملته العلاقات المكانية من حيث المواجهة على طول سواحل البحر العربي والمحيط الهندي من ناحية، والاهتمام البحري والتجاري بعرب جنوب الجزيرة عامة وعرب مسقط وعمان بصفة خاصة. ويعتبر المؤرخون أن العصور الوسطى هي أزهى فترات التاريخ القومي لساحل شرق أفريقيا، حيث هاجرت جماعات إسلامية عربية وفارسية أسست إمارات ومدن وحكومات إسلامية على طول ساحل شرق أفريقيا وساهمت تلك الجماعات إسهاماً إيجابياً في نقل الفكر والتراث الإسلامي إلى الساحل الأفريقي ومنه إلى الداخل، وكان العرب هم العنصر الفعال في هذه الدول الإسلامية التي أسسوها على ساحل شرق أفريقيا، وسنتناول بإيجاز الحديث عن تلك الهجرات التي كان لها الفضل في قيام الدول والإمارات العربية الإسلامية ودورها في نشر معالم الحضارة العربية الإسلامية إلى تلك المناطق.

لقد كان استقرار العرب واستيطانهم بشرق أفريقيا نتيجة لعوامل عديدة أبرزها النزاعات الدينية والسياسية التي كانت تحدث بين المسلمين وخاصة في عهد الخلافة الأموية والعباسية، وكان لهذه النزاعات أثرها في دفع أعداد هائلة من العرب وغيرهم من المعارضين إلى الهجرة خارج الجزيرة العربية وكان معظم هجرة هؤلاء الجماعات إلى سواحل شرق أفريقيا حيث كان هناك تبادل تجاري من قبل.

وتعتبر أول الهجرات الجماعية في العصر الإسلامي في أوائل القرن الثامن الميلادي في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان 685 ـ 705م[1]، فقد نهض شعب عُمان تحت زعامة الأخوين سليمان وسعيد أبناء عباد الجلندي من قبيلة الأزد وكانوا من شيوخ العرب الذين حكموا عُمان في عهد الدولة الأموية وقاموا بثورة ضد الخليفة عبد الملك بن مروان، وقد فاز الثائرون في بداية الأمر ثم تغلبت عليهم قوات الحجاج بن يوسف الثقفي سنة 695م،

---

(1) جمال زكريا ـ استقرار العرب في شرق أفريقيا ـ مجلة كلية الآداب، جامعة عين شمس، عدد 10 ـ 1967، ص290 ـ 292.

واضطر سليمان وأخوه للفرار مع أنصارهما إلى الساحل الشرقي لأفريقيا تاركين وطنهم وهاموا في جموع من أسرهم وقبائلهم مولين وجههم شطر الساحل الأفريقي[2]، ويحتمل أن يكونا قد نزلا في بات من أرخبيل لامو أو في مدينة حدابو التي أسسوها شمال ممبسه ويعتبر عرب عمان أول من أسسوا منطقة[3] استقرار عربي في ساحل شرق أفريقيا.

وتبع هجرة الجلنديين هجرات عربية أخرى استقرت في أماكن متفرقة على الساحل الشرقي لأفريقيا وهذه الهجرات هي: هجرة الشيعة الزيديين ما بين سنة 750 ـ 760م، فقد فرت هذه الجماعة العربية أثر نشوب نزاع بين الشيعة وكان ذلك في بداية القرن الثامن الميلادي عندما انشقت صفوف الشيعة إلى طائفتين متازعتين، وكان يرأس هذه الطائفة أكبر أحفاد الإمام علي كرم الله وجه وأطلق على هذه الجماعة أهل زيد، وقد تعددت ثورة آل البيت ضد الأمويين الذين كانوا يقابلون النزاعات السياسية بالشدة والعنف، وكان آخر هذه الثورات تلك الثورة التي قتل فيها زيد بن زين العابدين حيث هزم رجال الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك تلك الجماعة سنة 729 ـ 640م[4] وقتل زيد واضطر أتباعه إلى الفرار بعد واقعة الكوفة، حيث استقر جزء منهم في اليمن ومنهم من هاجر إلى الساحل الأفريقي، وعندما استولى العباسيون على الدولة الإسلامية تعرض الأمويين للمحنة التي تعرض لها من كان قبلهم.

وانتشر الأمويون وأتباعهم في ساحل شرق أفريقيا والأندلس ووصل عدد لا بأس به إلى شاطئ شرق أفريقيا عن طريق البحر الأحمر والمحيط الهندي[5].

---

(2) عبد الرحمن زكي ـ الإسلام والحضارة العربية في شرق أفريقيا ـ المجلة التاريخية المصرية، عدد 21، سنة 1974، ص38 و39.

(3) جمال زكريا ـ مرجع السابق، ص292.

(4) كوثر عبد الرسول ـ دراسات في الهجرات الحديثة إلى أفريقيا ـ حوليات آداب عين شمس القاهرة، سنة 1973 ص256.

(5) توماس ارنالد ـ الدعوة إلى الإسلام ـ ترجمة حسن إبراهيم وآخرون، القاهرة سنة 1970، ص338، عبد الرحمن زكي، مرجع السابق، ص38 ـ جمال زكريا، ص292.

والملاحظ في هذه الهجرات أن الجماعات المهاجرة ورغم الخلافات المذهبية والسياسية التي تعرضت لها في المشرق الإسلامي إلا أنها لم تؤثر عليها في ساحل شرق أفريقيا بل انصهرت تلك الجماعات وكونت تحالفاً اجتماعياً ساهم في نقل الحضارة العربية الإسلامية إلى شرق أفريقيا.

ومن الهجرات المتوالية إلى شرق أفريقيا هجرة الإخوة السبعة من ولاية الإحساء في شرق الجزيرة العربية عام 903 ميلادية من قبيلة الحارث العربية، وكان على رأسهم سبعة إخوة جاؤوا في ثلاث سفن ونزلوا عند شاطئ بنادر وامتد نفوذهم حتى جنوبي منبسه، وقد اصطدمت هذه الهجرات بمن سبقهم من المجموعات الزيدية[6] ففضلوا الانسحاب إلى الداخل حيث اختلطوا بالأهالي وشيدوا مدينتي مقديشو وبراوة[7].

وكان عرب الإحساء من بني حارث أنشط في نشر الإسلام واللغة العربية وأكثر تأثيراً في سكان البلاد، بدليل أن المذهب السني هو السائد الآن في الصومال رغم تعدد الطوائف الشيعية التي هاجرت واستقرت هناك، وقد أصبحت زيلع في الشمال ومقديشو في الجنوب أهم مدن لنشر تيار العروبة والإسلام في المنطقة[8]، وفي المقابل فقد كان الشيعة الزيدية قد تضاعف عددهم خاصة بعد وفود أعداد أخرى من اليمن إلى ساحل بنادر وتوغلوا إلى الداخل قليلاً.

وقد نجح الزيدية في نشر الدعوة الإسلامية على طول الساحل الصومالي حيث ظهرت مدينة بنادر كأول مدينة تأخذ بتعاليم الإسلام في الصومال[9].

---

(6) مسيوجيات وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية في أفريقيا الشرقية ـ ترجمة يوسف كمال، القاهرة، سنة 1927، ص72، عبد الرحمن زكي، مرجع السابق ص38.

(7) حسن أحمد حمود ـ الثقافة العربية في أفريقيا، دار الفكر العربي القاهرة، سنة 1986، ص398، سميحة إبراهيم حمد، دولة زنجبار الحديثة في عهد السلطان سعيد بن سلطان، طبعة أولى مركز جهاد الليبيين 2000، ص39.

(8) المسعودي علي بن حسن، مروج الذهب، ومعادن الجوهر، بيروت سنة 1984 ص98.

(9) حمد عبد الله النقيره ـ انتشار الإسلام في شرق أفريقيا ومناهضة الغرب له ـ دار المريخ، الرياض سنة، 1982، ص65.

وفي سنة 975م وفدت إلى ساحل شرق أفريقيا هجرة فارسية جديدة وهي هجرة حسن بن علي الشيرازي وأبناؤه الستة وعدد كبير من أتباعه[10].

ويذكر أن الشيرازيين الفرس هم من أمراء بني بويه الذين سيطروا على الخلافة العباسية في العصر العباسي الثاني فترة من الزمن واستولوا على أكبر المناصب في الدولة العباسية من جيش وقضاء وسلبوا الخلفاء سلطتهم وأصبحوا أصحاب الأمر والنهي حتى ضاق الناس من تصرفاتهم وتبرموا من أعمالهم مما اضطر أحد الخلفاء العباسيين وهو القائم بالله الاستعانة بقوة السلاجقة حتى تمكنوا من طرد بني بويه من بغداد[11]، ولا يعرف بتحديد الأسباب التي أدت إلى مغادرتهم شيراز عام 975م، وقد وصلوا في سبع سفن متوالية ونزلوا في مقديشو ولكنهم وجدوا أنفسهم في خلاف مذهبي مع من سبقهم من عرب الإحساء فنزلوا في عدة أماكن على الشاطئ الشرقي في منبسه وبمبا وكلوة، وكان الحسن بن علي قد قام بتأسيس مدينة كلوة وخضعت له مدينة مافيا[12] وقد ساهمت هذه الهجرات في قيام عدة مدن إسلامية على الساحل الشرقي لأفريقيا استطاعت أن تحمل مشعل الحضارة الإسلامية[13]، وعلى أثر وصول تلك الجماعات بدأ الأهالي الأفريقيون يدخلون تدريجياً في الإسلام وقد شق العرب طريقهم إلى إقليم سفالة وانتشروا في مدغشقر، وشقوا طريقهم إلى الحبشة وأوغندة وتتجانيف ونياسالاند وأسسوا مدن الساحل الشرقي مثل مالنده ومنبسه وزنجبار وكلوة وسفالة[14] وغيرها من المستوطنات الصغيرة.

وفي بداية القرن الثالث عشر الميلادي قدمت إلى ساحل شرق أفريقيا

(10) حمدي سيد سالم ـ الصومال قديماً وحديثاً ـ مقديشو، دار الاستعلامات سنة 1965، ص350.

(11) عبد الرحمن زكي، ص39 ـ سمية إبراهيم محمد، مرجع السابق، ص40.

(12) السر العراقي ـ الإسلام ومراكز الثقافة الإسلامية في أثيوبيا والصومال، ندوة العلماء الأفارقة ومساهمتهم في الحضارة العربية الإسلامية الخرطوم، يوليو 1993، ص168.

(13) جمال زكريا، مرجع السابق، ص294.

(14) السر العراقي ـ معالم الحضارة في ساحل شرق أفريقيا في العصور الوسطى، مجلة دراسات أفريقية، أبريل 1986، ص82 ـ 85.

هجرة عربية قام بها من عمان سليمان بن سليمان بن مظفر النبهاني مع عدد كثير من أتباعه وقصدوا جزيرة باتا وتزوج من ابنة زعيم سواحلي اسمه إسحاق حاكم باتا ومن ثم آلت إليه السلطنة فأسس الأسرة النبهانية التي تولت حكم شطر كبير من الساحل الأفريقي حتى القرن التاسع عشر الميلادي وبذلك نرى أن المدة منذ وصول حسن الشيرازي عام 975م، ووصول القوات البرتغالية عام 1498م ما يقارب خمسمائة سنة[15].

وفي هذه الفترة على طول السواحل أنشئت فيها عدة مدن عربية مستقلة ودويلات من أصل عربي وفارسي وأطلق عليها ساحل الزنج، وكان لدولة كلوة الشيرازية العربية السيطرة على معظم الدويلات الساحلية الأخرى وخلال الفترة ازدهرت تجارة العاج والذهب والرقيق بين السواحل الأفريقية وآسيا، وقد اتسعت المدن التي اقتبست الطابع العربي ووصلت إلى درجة راقية من التقدم[16] وهو ما سجلته المصادر العربية والبرتغالية وغيرها من المصادر الأخرى.

ويصف كوبلان ساحل شرق أفريقيا بقوله: «إننا يجب ألا نندهش لما يذكره هؤلاء من مظاهر الحضارة التي نقلها العرب لشرق أفريقيا لأن العرب كانوا في ذلك الوقت حملة لواء الحضارة، بلا شك إن مدارس بغداد والقاهرة وتونس وفاس كانت حتى القرن الثالث عشر الميلادي تفوق تلك التي في أكسفورد أو أي مدينة أوروبية أخرى[17].

إن تلك الهجرات وما نتج عنها من تراث حضاري قبل الإسلام لم تلبث أن تزايدت بعد ظهور الإسلام في القرن الثامن الميلادي حيث اتخذ العرب المسلمون أبعاداً جديدة وهي مسألة الدعوة إلى الدين الإسلامي، حيث أصبح نشر الإسلام من أهم أسباب استقرار العرب في شرق أفريقيا وتكونت كيانات

---

(15) عبد الرحمن زكي، ص40، ـ السر العراقي ـ معالم الحضارة في ساحل شرق أفريقيا في العصور الوسطى، الصفحة نفسها.

(16) عبد الرحمن زكي ـ المسلمون في شرق أفريقيا ـ معهد الدراسات الإسلامية القاهرة سنة 1965، ص119.

(17) عبد الرحمن زكي ـ الإسلام والحضارة العربية في شرق أفريقيا ـ المجلة التاريخية المصرية، عدد 2، سنة 1974، ص42، سميحة إبراهيم، ص41.

سياسية عربية وخاصة إثر النزاعات الدينية والسياسية التي حدثت في عهد الدولة الأموية والعباسية.

وقد ظلت المدن الإسلامية التي أسسها العرب في العهد الإسلامي تنقل الفكر والثقافة الإسلامية وقد ارتكزت شهرتها على كونها وسيطة بين عواصم العالم الإسلامي وبقية أجزاء أفريقيا المجاورة وقد تطورت المراكز الحضارية بهذه المدن الإسلامية بساحل شرق أفريقيا بفضل جهود العلماء والفقهاء الذين وفدوا إليها من مكة والمدينة المنورة ودمشق والبصرة وبغداد والقاهرة والقيروان وفارس وغيرها.

وكان لهذه الجهود أن ظهرت مدن زاهرة على الساحل الأفريقي مثل مقديشو وبراوة وممبسه ولامو ومالندي وكلوة وجزر زنجبار وبمبا ومافيا[18]، وقد ازدهرت هذه المدن واصطبغت بالصبغة العربية المميزة خلال فترة العصور الوسطى حيث زاد إسهام العرب في هذه البلاد بالأدب والعادات الإسلامية التي كانوا يتميزون بها.

والملاحظ أن العرب المسلمين كانوا قد نقلوا إلى هذا الساحل نظام الشورى وكانوا في بداية أمرهم أقرب إلى نهج الخلفاء الراشدين وأدخلوا نظام الشياخة الذي كان مطبقاً في البلاد العربية منذ القدم والذي يعتمد على عراقة النسب والشجاعة والكرم والمودة وكان هذا النظام أو التقليد قد نقله معه إلى الساحل الاخوين سليمان وسعيد كما اتبع ذلك الأخوة السبعة الذين أسسوا مقديشوا وسيطروا على الساحل في سنة 913م[19].

كما أن نظام الحكم عند الزيدية والشيعية والإخوة السبعة يعتمد على الشورى وكان أساس انتخاب الشيخ هو السن والفضائل، حيث يقول ياقوت الحموي عن مقديشو «إنما يدير أمورهم المتقدمون منهم»[20].

---

(18) السر العراقي، مرجع سابق ص84 و85.

(19) عبد الرحمن زكي - الإسلام والمسلمون في شرق أفريقيا القاهرة سنة 1965، ص19. السر العراقي، ص85.

(20) ياقوت الحموي - معجم البلدان، بيروت سنة 1906 ص152.

لقد انتشرت الحضارة الإسلامية بفضل الهجرات العربية التي أتت من عمان وحضر موت وفارس والبصرة والحجاز والكوفة وغيرها، وما يميز إعلام المسلمين من العرب وغير العرب في ساحل شرقي أفريقيا أنهم فكروا بالعقلية العربية وكتبوا تاريخ المنطقة باللغة العربية وعبروا عن حضارة عربية إسلامية في نشاطهم العلمي والأدبي.

ومع دخول الإسلام إلى تلك المناطق اختلطت الدماء والنظم والعادات بين تلك الهجرات وأهالي البلاد ونشأ على إثرها عنصر جديد عرفت بالسواحلي أو الحضارة السواحيلية، جعلوا في خلال فترة العصور الوسطى أمة ذات آداب واحدة وثقافة واحدة ومصير واحد، ويؤكد ذلك جهاد المسلمين الذي امتد على طول الساحل الأفريقي من سوفالا جنوباً حتى مقديشو شمالاً ضد الاستعمار البرتغالي الذي حاول أن يقضي على الحركة الإسلامية في تلك المناطق. وكان جهاد أحمد بن إبراهيم الحراني ضد الصليبيين في الحبشة وفي الشمال خير دليل على ذلك.

لقد اصطبغت تلك المدن في الساحل الأفريقي بالصبغة العربية الإسلامية المميزة خلال فترة العصور الوسطى حيث أسهم العرب في تلك البلاد بالآداب والعادات الإسلامية.

والحقيقة أن المدن العربية على ساحل أفريقيا الشرقي قد ازدهرت واستمرت تلك المدن تزدهر من القرن العاشر الميلادي حتى أوائل القرن السادس عشر وهي فترة الازدهار العظيمة التي شهدتها تلك المدن نتيجة لاحتكار تجارة المحيط الهندي والبحر العربي وسيطرة الدولة المملوكية العربية على تجارة المحيط الهندي المتجهة إلى مدن أوروبا بواسطة التجار البنادقة في حوض البحر الأبيض المتوسط، ورغم أهمية تجار الهند وجنوب شرق آسيا إلا أن دور شرق أفريقيا كان كبيراً وذا أهمية، ثم إن الأهمية التجارية لم تكن بالاعتماد على تجارة الرقيق، كما يذكر بعض الكتاب الأوروبين، حيث كان سوق الرقيق العربي محدوداً بعكس سوق الرقيق الأوروبي والأمريكي.

إذن لا بد من معرفة أن دور الاستقرار العربي على ساحل شرق أفريقيا لم يكن دوراً تجارياً محضاً بل إن العرب الذين استقروا في الساحل الأفريقي كانوا قد ساهموا في نشر أنواع جديدة من المحاصيل الزراعية والتجارية في إقليم الساحل والداخل ونقل الحاصلات الزراعية الداخلية إلى الموانئ الساحلية للاتجار فيها، وقد لاحظ عدم اهتمام العرب بامتلاك الأراضي إلا للحاجة الملحة من أجل الحفاظ على مراكز الاستقرار، وتشير المصادر إلى دور العرب في إدخال نباتات العطور مثل البخور والتمر في الصومال وكينيا والأرز والقطن وقصب السكر والمانجو في ساحل تنزانيا وهي محاصيل أدخلَها العرب من آسيا إلى أفريقيا[21]، ولا يمكن أن نتصور قيام أسواق تجارية دون الاعتماد على إنتاج زراعي ثابت المحاصيل للسوق العربي في الساحل الشرقي أو البلاد العربية أو الإسلامية.

وقد أوردت مصادر عديدة أسماء وأنواع المواد التجارية المصدرة والمستوردة من الخليج العربي إلى شرق أفريقيا وإليه، فمن المستوردات إلى شرق أفريقيا، التوابل بأنواعها خاصة القرنفل والكافور والفلفل والعود والمسك والعنبر والأخشاب والتي فيها النارجيل والساج والصندل والخيزران.. ومن الأحجار الكريمة الياقوت والسنباذج، كما كان الرقيق يجلب إلى العراق بشكل خاص لاستصلاح الأراضي والزراعة والخدمة في البيوت والحرف[22].

أما المواد المصدرة إلى ساحل شرقي أفريقيا إضافة إلى بعض المنتجات الزراعية وبعض أشجار العطور، فقد كان عرب أسيا يصدرون الأنسجة بأنواعها والخيول العربية الأصيلة المشهورة في أنحاء العالم والبخور والفواكه والتمور[23] وماء الورد واللؤلؤ وغيرها.

---

(21) تاريخ أفريقيا العام ـ المجلد الرابع ـ طبعة ثانية اليونسكو، السر العراقي، ص84 ـ 86.

(22) فاروق عمر فوزي ـ الوسيط في تاريخ الخليج العربي في العصر الإسلامي الوسيط ـ دار الشروق للنشر والتوزيع، طبعة اولى 2000، ص229.

(23) فاروق فوزي، ص230.

لقد استطاع التجار العرب المسلمون أن يؤسسوا مستوطنات على ساحل أفريقيا الشرقي وخاصة في مناطق موزنبيق وزنجبار، وتشير بعض المصادر إلى أن ميناء مقديشو أنشئ في القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي من قبل المهاجرين العرب الخليجيين المتواجدين[24]، والجدير بالذكر أن التجار المستوطنين العرب المسلمين في شرق أفريقيا قد لعبوا دور مهماً في نشر العربية والإسلام في تلك البقعة من العالم، وما يجب التنويه به هو صلات عمان القوية مع شرق أفريقيا ودورها في انتشار المذهب الإباضي هناك على طول الساحل الصومالي وبعض الجزر العربية وزنجبار وغيرها من مناطق السودان الشرقي.

وكما قدر للمذهب الإباضي أن ينتشر في الشمال الأفريقي على يد دُعاة تلقوا العلم في البصرة قدر للمذهب الإباضي أن ينتشر في الشرق الأفريقي على يد دعاة من عُمان[25].

إن الموجات العربية التي هاجرت إلى الشاطئ الأفريقي من الجزيرة العربية كان أكثرها قد جاء من عُمان التي كانت في فترة من الفترات تستوعب جنوب الخليج العربي وكانوا عبارة عن عدة قبائل أهمها قبيلة أسد، وكانت منطقة مسقط هي المنفذ البحري الذي يطل عليها أهل عمان على المحيط الخارجي وكانوا قد ساهموا في إنعاش التجارة في المحيط الهندي[26].

ونظراً لموقع عمان الذي تحده الصحراء من الغرب والمحيط من الجنوب الشرقي فقد لوحظ أن معظم الموجات كانت من إقليم عمان حيث اتجه سكانه إلى الملاحة البحرية والتجارة البحرية، ونجحوا بدرجة كبيرة في بناء وصناعة السفن وإتقان الملاحة الشراعية. وكان أحمد بن ماجد ابن رأس الخيمة وأحمد سليمان المهري خير دليل على ذلك إذ نشط هؤلاء في تأليف الكتب ومعرفة

(24) فاروق فوزي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(25) فاروق فوزي، ص231.

(26) شوقي الجمل ـ تاريخ كشف أفريقيا واستعمارها، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة سنة 1976، ص41.

أسرار البحر[27] وكان العمانيون يبحرون إلى جزيرة زنجبار وغيرها من الجزر التي اشتهرت بأشجار جوز الهند، حيث كانوا يستخدمون أخشابه في صناعة السفن ويسوقون ثماره، وقد ساعد ذلك على اندفاع أهالي عمان إلى البحر وأصبحوا مسيطرين على الملاحة البحرية في الخليج العربي والمحيط الهندي، وزاد ذلك في هجرة بعض القبائل إلى تلك المناطق، واستمرت تلك الجموع على الشاطئ الشرقي لأفريقيا لغرض ممارسة التجارة، وتكونت على أثر ذلك إمارات عربية جمعت في تركيبتها الاجتماعية بين المظاهر الأفريقية المحلية وبين مظاهر الحضارة العربية الإسلامية، بما في ذلك اللغة حيث أصبحت اللغة لغة عربية أفريقية عرفت باللغة السواحيلية[28]، حيث عرف العرب المسلمون فنون الملاحة وما تحتاجه من معارف أهمها: معرفة طرق الملاحة البحرية الآمنة ونظام سير الرياح ومواقيتها والظواهر التضاريسية للبحار والجزر، واختراع الآلات التي تساعدهم مثل البوصلة والإبرة المغناطيسية ورسم الخرائط البحرية، وكانت القوارب تصنع من الجلود وجذور الأشجار، ومع زيادة اتصالهم بالبحر تطورت صناعة السفن وكان أحمد بن ماجد السعدي ينتمي إلى أسرة خبيرة بفن الملاحة البحرية، وقد ألف أحمد بن ماجد كتابه الشهير الفوائد في أصول علم البحر والقواعد، وترك تراثاً عظيماً في فنون البحار والملاحة الفلكية وقد بقي العرب زعماء الملاحة والتجارة في أعماق المحيط الهندي حتى مجيء البرتغاليين إلى ساحل شرق أفريقيا[29].

لقد اشتهرت شرق أفريقيا بنوع من السفن الشراعية عرفت باسم الداو وهي نوع من السفن كانت تقوم برحلات سنوية إلى شرق أفريقيا مزودة بالسلع العربية مثل التمر والسمك المجفف والقهوة والسجاد وكانت تلك السفن تخرج

---

(27) حسن صالح شهاب ـ فن الملاحة عند العرب ـ مراكز الدراسات والبحوث، صنعاء ـ دار العودة، طبعة أولى، بيروت، سنة 1982، ص62.

(28) شوقي الجمل ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(29) محمد عبد الغني سعود ـ قضايا أفريقية ـ مجلة عالم الفكر، ص85.

من شواطئ الجزيرة العربية من يناير وترجع في شهر مارس وبداية كل عام.

إن سكان الجزيرة العربية من الملاحين البحرانيين والعمانيين واليمنيين وغيرهم كانوا قد قاموا بدور هام في تاريخ الساحل الشرقي الأفريقي وكانوا يصدرون البضائع[30] إليه ويستوردون منه العاج وجلود النمور والبقر، والذهب، حيث تشتهر أفريقيا بمناجم الذهب منذ القدم إضافة إلى تجارة العبيد خلال تلك الفترة[31].

وكان من استقرار الجاليات العربية الإسلامية في ساحل أفريقيا أن نشأ الفن الإسلامي كالنحت والعمارة والنقش متأثراً بالطراز العربي والفارسي الإسلامي، وكانوا قد استخدموا الجير والأسمنت وأنشؤوا هندسة معمارية متطورة حيث ظهرت تلك النقوش والزخرفة في مدن كلوة ومقديشو وبراوة وزنجبار وبمبا ومافيا[32] وغيرها من مدن الساحل الأفريقي، وقد ظهر ذلك بوضوح في الأبنية الحجرية وزخارف الأبواب والشبابيك التي صممت على الطراز العربي الإسلامي، وأدخل الشيرازيون فن البناء بالحجارة بالإضافة إلى استعمال الاسمنت والرمل والخشب، ففي مدينة زنجبار يلاحظ الزائر المباني الجميلة المبنية على الطراز العربي والهندي، وقد أبدع الفنانون المسلمون في تجميلها وزخرفتها وزينوا المساجد والقصور، كما زينوا الأبواب والشبابيك بالرسومات الجميلة.

وفي مدينة كلوة اهتم السلطان سليمان حسن الملقب بالعظيم سنة 1158م ـ 1178م بالعمارة وبتشييد القصور الفخمة ومنها قصره الكبير الذي بنى داخله قاعة جميلة تسع ما يزيد على ثلاثمائة زائر، ويشبه هذا القصر في جماله وروعته قصور الأمويين[33] في دمشق وقرطبة غيرها، وفي ما يتعلق بلباس أهل شرق أفريقيا فقد جرت العادة أن يعصب السلطان رأسه بعصابة من حرير تدور على

(30) السر العراقي، ص97.
(31) فاروق، المرجع السابق، ص231.
(32) كوثر عبد الرسول، ص264، السر العراقي، ص96.
(33) السر العراقي، ص78.

رأسه مع بقاء وسط رأسه مكشوفاً، أما الجنود والأحرار فلهم عصائب من القطن ويلبس الفقهاء منهم العمائم، ويلبس عامة شرق أفريقيا الكوافي البيضاء.

وقد وصف ابن بطوطة الذي زار ساحل أفريقيا في القرن الرابع عشر الميلادي زي أهل مقديشو وكسوتهم بأنها فوطة تشد وسطهم بدل السراويل التي لا يعرفونها وأشار أيضاً إلى أن شيخ مقديشو كان يرتدي عباءة من القطيفة المنسوجة بخيط الذهب وعمامة منسوجة بخيط الذهب والفضة[34]، ويشير ابن بطوطة بأن قاضي مقديشو والطلبة وأحد وزراء شيخ مقديشو لهم كسوة هي عبارة عن فوطة من المقطع المصري فرجيه من القدس مبطنة وعمامة مصرية معلمة[35]، وهذا يدل على أن العرب المسلمبن قد نقلوا حضارتهم معهم حين هاجروا واستقروا في شرق أفريقيا.

وفي المناسبات والأعياد تحتفل شعوب ساحل شرق أفريقيا بعدد من المناسبات حيث تخرج القبائل في صفوف منظمة تحت إمرة زعمائها وشيوخها وترقص رقصات وطنية تعبر عن الفرح بتلك المناسبة وهي تشبه إلى حد كبير الرقصات في البلاد العربية، كما يحتفلون، بألعاب الفروسية، ويحتلفون بالعيد المولد النبوي الشريف بإقامة حلقات الذكر والمدائح النبوية والأناشيد الدينية، كما كانوا يحتفلون بمناسبات أخرى منها الاحتفال بمراسم الزواج والختان والولادة وليلة القدر وعيد الفطر وعيد الأضحى.

كذلك كانوا يلقون سنوياً بعض الزهور والورود[36] على قبور الأولياء ويذكر ترمنجهام بأن سكان شرق أفريقيا كانوا يقيمون الأذكار من ليلة الاثنين وبعد الجمعة عقب الصلاة، كما شهدت شرق أفريقيا انتشار الطرق الصوفية مثل القادرية والشاذلية[37].

---

(34) ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار، بيروت سنة 1964، ص253 ـ 260.

(35) ابن بطوطة ـ مصدر سابق، ص258.

(36) ابن بطوطة، مصدر سابق، ص191. TRLMINGHa

M. S. ISLAMINE AST AFRICA.

(37) TRMLNGHAM, 135. OPC.

مجمل القول إن الهجرات العربية الإسلامية إلى ساحل شرق أفريقيا كانت قد نقلت معها الإسلام والحضارة العربية وأدخلت على تلك المناطق مؤثرات عربية إسلامية في ميادين الزراعة والتجارة والطب والعادات والتقاليد وغيرها، وكان معظم تلك الهجرات قد أتت من الساحل العماني نظراً للنشاط البحري الذي كانوا يقومون به وباعتباره معبراً رئيساً لشرق أفريقيا.

لقد كانت تلك الهجرات من عمان وفارس والعراق والحجاز وغيرها، وقد استطاعت تلك الموجات أن تشكل الحضارة الإسلامية دون أن تحدث نزاعات سياسية أو مذهبية وهو ما يدل على أن تلك الهجرات كانت في حاجة كل منها للآخر وهو ما يؤكده وقوفهم جنباً إلى جنب ضد الاستعمار البرتغالي.

إن الدارس لهذه الفترة يلاحظ أن اللغة العربية تشكل مرحلة أساسية في ثقافة الساحل الأفريقي، كما أن الباحث أو الدارس في هذه الفترة سوف يجد في الجانب التجاري والبحري عدداً من المصادر والوثائق التي تساعد في البحث، على سبيل المثال: تاريخ العلاقات الاقتصادية بين عرب عمان ومنطقة الساحل الأفريقي، أو آثار الملاحة البحرية العربية في ازدياد هجرة عرب عمان إلى الساحل الأفريقي.


المعارف الإسلامية
سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حول العالم الإسلامي وتراثه
يحررها أساتذة متخصصون



للفظة «أَمْر» في اللغة والاصطلاح معانٍ كثيرة متنوعة تناسبُ مسافات استعمالها في المقامين المذكورين حسب التفصيل في كل مقام.

ففي اللغة دلت على التكليف مثل أمر فلاناً أمراً: كلفه شيئاً، ويقال: أمره به وأمره إياه، وأمرته أمري: الذي ينبغي لي أن آمرَهُ به، وأمرته آمره بالذي ينبغي له من الخير.

أمرتُهُمُ أمري بمنعرَجِ اللِّوىٰ فلم تستبينوا الرشْدَ إلَّا ضحى الغَدِ

وأَمر عليهم إمارة: صار أَميراً مكلَّفاً، وتفُيد **اللفظة** معنى الشورى مثل أَمر فلاناً في الأَمر يؤَامره مؤَامرة: شاوره، والمؤتَمَر: مجتمع للتشاور والبحث في أَمر ما، وائتمر: مطاوُع أَمره يقال أَمرته فائتمر، والقوُم: تشاوروا، وبفلان: تشاوروا في إيذائه، ولفلان: امتثل أَمره، وفلان رأَيه: شاور نفسه، واستأَمره: طلب أَمره: واستشاره، والأَمر: الحال والشأَن وفي القرآن الكريم: ﴿لَيْسَ لَكَ

مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ واتسع اللفظ في اللغة للعديد من المعاني أما في الإصطلاح فهو أكثر اتساعاً وتنوعاً بحسب وروده في كل علم من العلوم.

ففي علم النحو ـ مثلاً ـ يعني لفظ الأمر: ما يُطلب به حصول شيء بعد زمن التكلم مثل: (تعلّمْ) و(أقرأْ) و(اكتبْ) وعلامته: أن يقبل نون التوكيد مع دلالته على الأمر، وحكمه أَنَ الأَمر مبنيٌّ دائماً، وبناؤه على ما يجزم به مضارعه، أَيْ إِنَّهُ:

أ ـ يُبنى على السكون إذا كانَ صحيح الآخر نحو تعلمْ، اكتبْ، افهمْ أَو اتصل به نون النسوة نحو (اكتبنْ).

ب ـ ويُبنى على حذف حرف العلَّة إِن كان معتلَّ الآخر، نحو (ارضَ، اعلُ، اتقِ).

ج ـ ويُبنى على حذفِ النون إذا اتصل به ألف الاثنين أو واو الجماعة، أو ياء المخاطبة، نحو: (احفظا ـ احفظوا ـ احفظي).

د ـ ويُبنى على الفتح إذا اتصل به نون التوكيد نحو (اعملَنَّ).

ويُؤخذ فعلُ الأَمر من المضارع بحذف حرف المضارعة فقط كـ«تصالحْ»، فإن كان أول الباقي بعد الحذف ساكناً جئت بهمزة الوصل مكسورة كـ«اشرَبْ» «انهض» إلا في الفعل الثلاثي المضموم العين في المضارع فتكون مضمومة كـ«انصُر» و«اكتبْ».

أما الأمر من «أَكرم» فإنه مفتوح الهمزة مكسور ما قبل آخره، وذلك لإنها ـ كما يلحظ ـ همزةُ قطع لا وصل، فيقال: (أَكْرِمْ) وتحذف فاءُ المثال أي ما كان فاؤه حرف علة ـ من الأمر حملاً على حذفِها في المضارع كـ «زِنْ» و«عِدْ».

وتأتي لفظةُ (أمر) في البلاغة ضمن أنواع الإنشاء المقابل للخبر ضمن الأساليب، وهو من أنواع الإنشاء الطلبي التي لا تحتمل التصديق والتكذيب، والتي يجري فيها الأمر بعدة صيغ مثل فعل الأمر كقول النواسي:

دع عنك لومي فإنَّ اللوم إغراءُ   وداوني بالتي كانت هي الداءُ

واسم فعل الأمر مثل (هاتها) الواردة في قول الشاعر القديم.

إن كان عندكَ يا زمانُ بقيَّةٌ   مما يُضام بها الكرامُ فهاتها

أو (تعالي) في قول الشاعر:

أَيا جارتا ما أنصف الدهر بيننا   تعالي أُقاسمك الهموم تعالي

* * *

المصادر والمراجع

1 ـ **أصول الفقه**، محمد أبو زهرة، مصر، دار الفكر العربي.

2 ـ **أقرب الموارد**، سعيد الشرنوبي، لبنان.

3 ـ **البلاغة والتحليل الأدبي**، أحمد أبو حاقة، بيروت، دار العلم للملايين.

4 ـ **التعريفات**، علي بن محمد الجرجاني، تحقيق إبراهيم الأبياري، مصر، دار البيان للتراث.

5 ـ **علم أصول الفقه**، محمد عبد الله أبو النجا، مصر، مكتبة صبيح، 1966م.

7 ـ **القاموس المحيط**، المجد الفيروز أبادي، مصر، مطبعة بولاق.

8 ـ **معجم مقاييس اللغة**، أبو الحسين أحمد بن زكريا، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مصر، دار الكتب العلمية.

9 ـ **المعجم الوسيط**، د إبراهيم أنيس وآخرون، مصر، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط2.



أملاً في الحياة، وتحقيقاً لما له علاقة بالذات، وهو المشروع الإنساني الذي يرتسم في إطار التفكير فيتفاءل الإنسان بذلك والآمال تحفزه ليطمح إلى دنيا يصيبها وأخرى يدخرها مرجاه من ذلك تنفيذ ما تعاقد عليه في خططه الحياتية فتنمو فيه التطلعات مجدّاً في صنع الحياة، وما دامت الآمال معقودة والظروف متاحة فالنفوس حية، وإذا ما أخفق الإنسان وصودرت أماله بالخذلان ركن إلى التمني ـ وهو العجز ـ الذي ينتاب الإنسان فيعلق أمانيه على غير سبب عاجزاً عن العمل والمداومة عليه قال تعالى: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾[1].

وكلمة أمل لها مساحة ممتدة أكثر من أن يُحدّد معناها في المعاجم والقواميس اللغوية وتقيَّدُ بمدلولات الألفاظ.

(1) سورة النساء، الآية: 123.

والأمل: الرجاء يقال: أمل خبرُهُ بأهله أملاً، وكذلك التأميل، وقولهم: ما أطول إملته أي أمله وهو كالجلسة والركبة[2].

والتأمل التثبت، وتأملت الشيء أي نظرت إليه مستثبتاً له وتأمل الرجل تثبت في الأمر والنظر، قال زهير بن أبي سلمى:

تأمل خليلي! هل ترى من ظعائنٍ ... تحمَّلْنَ بالعلياء من فوق جرثمِ[3]

وقال المرار بن سعيد:

تأمل ما تقول وكنت حيّاً ... قطاميّاً تأمُّلُهُ قليلُ[4]

وأمل: الهمزة والميم واللام أصلان: الأول التثبت والانتظار والثاني الحبل من الرمل قال الخليل الأمل الرجاء. تقول أمّلتُه أُوَمّله تأميلاً، وأملته آمُله أمْلا وإِملة[5].

وفي تاج العروس: أن الأمل والرجاء واحد وقد فرق بينهما فقهاء اللغة.

قال المناوي: الأمل توقع حصول الشيء، وأكثر ما يستعمل فيما يستبعد حصوله فمن عزم على سفر إلى بلدٍ يقول: أَملت ولا يقول طمعت إلا إن قرب منها فإن الطمع ليس إلا في القريب والرجاء بين الأمل والطمع فإن الراجي قد يخاف أن لا يحصل مأموله فلا يستعمل بمعنى الخوف، ويقال لما في القلب مما ينال من الخير أمل، ومن الخوف إِيحاش.

وقال الحراني: الرجاء ترقب الانتفاع مما تقدم له سبب ما، وقال غيره: هو لغةً الأمل، وعرفاً تعلق القلب بحصول محبوب مستقبلاً.

قال الراغب: هو ظن بمقتضى ما فيه مسرة وجمعه آمال كأجبال وأفراح

(2) تاج اللغة المسمى بالصحاح للجوهري، ج4، 1335، ط إحياء التراث.
(3) ديوان زهير بن أبي سلمى، ص76، ط دار صادر بيروت.
(4) تاج العروس، ج8، ص214.
(5) معجم مقاييس اللغة، مادة أمل، ص140.

وأشبار (أمله) يأمله أملاً بالفتح مصدراً عن ابن جني وأمله تأميلاً رجاه[6].

وقد جاء لفظ أمل ذكره في القرآن الكريم على هذا النحو.

قال تعالى: ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾[7] وقال تعالى: ﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾[8].

وقد أورد المفسرون للفظ أمل معانيَ حددها القرطبي في مسألتين:

الأولى: (ويلههم الأمل) أي يشغلهم عن الطاعة يقال ألهاه عن كذا أي شغَلَهُ، ولهِيَ هو عن الشيء يَلْهى.

الثانية: جاء في مسند البزار عن أنس قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ (أربعة من الشقاء جمود العين وقساوة القلب وطول الأمل والحرص على الدنيا) وطول الأمل داء عضال ومرض مزمن ومتى تمكن من القلب فسد مزاجه واشتد علاجه ولم يفارقه داء ولا نجع فيه دواء بل أعيا الأطباء.

وحقيقة الأمل: الحرص على الدنيا والانكباب عليها والحب لها والإعراض عن الآخرة، وروي عن رسول الله ﷺ أنه قال: نجا أول هذه الأمة باليقين والزهد ويهلك أخرها بالبخل والأمل ويروىٰ عن أبي الدرداء ـ رضي الله عنه ـ أنه قام على درج مسجد دمشق فقال: يا أهل دمشق ألا تسمعون من أخ لكم ناصح: إن من كان قبلكم كانوا يجمعون كثيراً ويبنون مشيّداً ويأملون بعيداً فأصبح جمعهم بوراً وبنيانهم قبوراً وأملهم غروراً هذه عاد قد ملأت البلاد أهلاً ومالاً وخيلاً فمن يشتري مني اليوم تركتهم بدرهمين وأنشد يقول:

يا ذا المؤمل آمالاً وإن بعدت ... منه ويزعم أن يحظى بأقصاها
أنّىٰ تفوز بما ترجوه ويكَ وما ... أصبحت في ثقة من نيل أدناها

(6) تاج العروس، مادة أمل.

(7) سورة الحجر، الآية: 3.

(8) سورة الكهف، الآية: 46.

وقال الحسن:

ما أطال عبد الأمل إلا أساء العمل وصدق ـ رضي الله عنه ـ فالأمل يكسل عن العمل ويورث التراخي والتواني ويعقب التشاغل والتقاعس، ويخلد إلى الأرض ويميل إلى الهوى.

كما أن قصر الأمل يبعث على العمل ويعين على المبادرة ويحث على المسابقة[9].

وقوله تعالى: ﴿وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾[10] معناه: صاحبها ينتظر الثواب وينبسط أمله على خير حال من ذي المال والبنين، دون أن يعمل عملاً صالحاً ويكون المقصود من الآية عقد مقارنة بين الزائل والدائم، أما الزائل فلا قرار له، وأما الدائم فهو الثابت بنحو مستمر والاستمرار إنما يكون ببقاء الأثر وتحقيق الآمال.

وقد ورد لفظ أمل في حديث النبيّ ﷺ عن عبد الله ـ رضي الله عنه ـ قال: (خط النبي ﷺ خطاً مربّعاً وخط خطّاً في الوسط خارجاً منه وخط خُططاً صغاراً إلى هذا الذي في الوسط مِن جانبه الذي في الوسط وقال: هذا الإنسان وهذا أجله محيط به أو قد أحاط به وهذا الذي خارجٌ أمله وهذه الخطط الصغار الأعراض فإن أخطأه هذا نهشه هذا، وإن أخطأه هذا نهشة هذا)[11]، أي لدغهُ هذا. أي: الأصل يعنى لم يمت بالموت الأخير أي: لا بد أن يموت بالموت الطبيعي.

وحاصله أن ابن آدم يتعاطى الأمل ويختلجه الأجل دون الأمل قال الشاعر:

الله أصـــدق والآمـــال كـــاذبـــة ... وكـل هـاذي فـي الـصـدور وسـاوس

وقالوا: الأمل مذموم لجميع الناس إلا العلماء فإنه لولا أملهم وطوله لما صنفوا المصنفات.

(9) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ج10، ص4، مج5.

(10) سورة الكهف، الآية: 46.

(11) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب: في الأمل وطوله، ج7، ص110 و111.

والفرق بينَه وبينَ الأمنية. أن الأمل ما أملته عن سبب والتمني ما تمنيته عن غير سبب. قال بعض الحكماء: الإنسان لا ينفك عن أمل فإن فاته الأمل عوّل على التمني، وقالوا: من قصر من أمله أكرمه بأربع كرامات؛ لأنه إذا ظن أن يموت عن قريب يجتهد في الطاعة وتقل همومه فإنه لا يهتم لما يستقبله من المكروه ويرضىٰ بالقليل ويتنور قلبه[12].

* * *

المراجع

1 ـ **القرآن الكريم**، برواية قالون عن نافع مصحف الجماهيرية.

2 ـ **صحيح البخاري**، ط دار الجيل بيروت.

3 ـ **تاج العروس**، للزبيدي منشورات دار مكتبة الحياة بيروت.

4 ـ **تاج اللغة**، بالصحاح للجوهري ط دار إحياء التراث، بيروت.

5 ـ **التفسير الوسيط**، لوهبةَ الزحيلي ط دار الفكر مشترك، بيروت، دمشق.

6 ـ **الجامع لأحكام القرآن**، للقرطبي، ط دار إحياء التراث، بيروت.

7 ـ **ديوان**، زهير بن أبي سلمى، ط دار صادر بيروت.

8 ـ **شرح الكرماني**، على شرح صحيح البخاري، ط دار إحياء التراث، بيروت.

9 ـ **معجم مقاييس اللغة**، لأبي الحسن بن فارس، ط دار الجيل بيروت.

(12) البخاري بشرح الكرماني، كتاب الرفاق باب في الأمل وطوله، ج20، ص195 و196.



أمن فلان ـ أمنا وأماناً وأمانة وأمنا وإمنا، اطمأن ولم يخف، وأصل الأمن سكون القلب عن توقع الضر فهو آمن وأمن وأمين وأمن البلد اطمأن فيه أهله، أمن الشر ومنه سلم، وأمن فلاناً على كذا وثق فيه واطمأن إليه أو جعله أميناً عليه. وآمن إيماناً صار ذا أمن فهو مؤمن، وآمن به وثق به وصدقه، وفي التنزيل: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: 17] وآمن بالله أسلم له وائتمن فلاناً آمنه وائتمن فلاناً جعله على الشيء أميناً فهو مؤتمن، وفي الحديث الشريف «المؤذّن مؤتمن» أي يأتمنه الناس على الأوقات التي يؤذّن فيها، واستأمن الأمين فيتعلمون على أمانة ما أمروا به من صلاة وصوم وفطر، واستأمن إليه استجاره وطلب حمايته، يقال استأمن الحربي استجار ودخل دار الإسلام مستأمناً واستأمن فلاناً طلب منه الأمان فأتمنه، وأمَّنَ على دعائه تأميناً قال آمين، وفي الحديث الشريف إذا أَمَّنَ القارئ فأمِّنوا فإن

الملائكة تؤمن فمن وافق تأمينَهُ تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه.

والمراد بالقارئ هنا الإمام إذا قرأ في الصلاة ويحتمل بالقارئ أعم من ذلك ومنه قول امرِئِ القيس عندما طلب منه والده أن يطوف بالكعبة ويدعو الله أن يبعده عن ليلى:

فيا ربِّ لا تُسلبنّي حبَّها أبداً ويرحم الله عبداً قال: آمينا

والأمانة ضد الخيانة وفي الحديث الشريف «لا إيمان لمن لا أمانة له» والأمانة الدين وفي القرآن الكريم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: 27].

والأمانة تأتي بمعنى العبادة والطاعة والثقة والأمان والفرائض وفي الكتاب المجيد ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72]، أي الفرائض المفروضة أو الفقه التي يعتقدها فيما يظهره باللسان من الإيمان ويؤديه من جميع الفرائض في الظاهر لأن الله سبحانه وتعالى ائتمنه عليها ولم يظهرها لأحد من خلقه فمن أضمر من التوحيد مثلما أظهر فقد أدّىٰ الأمانة، والأمانة بمعنى الوديعة وعند الحنفية اسم لما هو غير مضمون فيشمل جميع الصور التي لا ضمان فيها، كالعارية والمأجور واللقطة في يد آخذها وغير ذلك وهي تغاير الوديعة، وفي مجلة الأحكام العدلية (ص762) هي الشيء الذي يوجد عند الأمين سواء كان أمانة بقصد الاستحفاظ كالوديعة أو كان أمانة ضمن عقد كالمأجور والمستعار، أو دخل بطريق الأمانة في يد شخص بدون عقد ولا قصد، كما لو ألقت الريح في دار أحد مال جاره فحيث كان ذلك بدون عقد فلا يكون وديعة بل أمانة فقط.

والأمنة: الأمن والذي يثق بكل أحد والذي يأمنه كل أحد في كل شيء وآمين بمعنى اللهم استجب وهو قول الجمهور من أهل اللغة والفقه وهي موضوعة موضوع اسم الاستجابة في قول أهل العربية، وقال عطيَّة العوفي آمين كلمة سريانية أو عبرانية وليست عربية، وقد تشدَّد الميم عند بعض العلماء فتكون بمعنى قاصدين إليك، وهذا خطأ في قول مشاهير أهل العلم لأنه يجيد

معناها عقب الفاتحة فيجلعه بمعنى قاصدين، كما في الآية الكريمة: ﴿وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ﴾ [المائدة: 2]، وآمين من أسماء الله تعالى ـ قاله الحسن البصريّ والليث ومجاهد والواحدي قاله النووي وهذا ضعيف جداً، والأمين من يتولى رقابة شيء أو المحافظة عليه ويجمع على أمناء تأتي بمعنى القويّ، وهي صفة المولى سبحانه وتعالى والإيمان التصديق، وفي تعريف الرسول ﷺ أن تؤمن بالله وملائكته. وكتابه ولقائه ورسله وتؤمن بالبعث الآخر ـ رواه مسلم ـ وفي رواية أخرى «وتؤمن بالقدر خيره وشره، والإيمان شرعاً تصديق الرسول ﷺ في ما جاء به عن ربه تبارك وتعالى».

وفي الشرع هو الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان، وعند ابن حزم هو عقد بالقلب وهو باللسان وعمل بالجوارح يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية وعند المالكية يأتي بمعنى الإسلام وهو قول البخاري والثوري والمزني صاحب الشافعي والظاهرية وقول الحنفية والحنابلة، وبه جاءت الآية الكريمة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 162].

ويوصف به كل من دخل في شريعة محمد ﷺ مقراً بالله وبنبوة رسوله صلوات الله عليه وسلامه، وجزم الإمام أحمد بتعايرهما وحكاه ابن السمعاني والألكائي عن أهل السنة، وقال الحافظ ابن حجر حيث يطلق الإيمان في موضع الإسلام أو العكس أو يطلق أحدهما على إرادتهما معاً، فهو في سبيل المجاز وعند الحنفية تصديق محمد ﷺ في جميع ما جاء به عن الله تعالى مما علم مجيئه ضرورة وعند الشافعي هو التصديق القلبيّ وعند الحنابلة قول وعمل، وعند الجعفرية هو الهدى وما ثبت في القلوب من صفة الإسلام وما ظهر من العمل، وما استقرَّ في القلب وأفضى إلى الله عز وجل وصدق العمل بالطاعة والتسليم لأمره. وعند الأباضية التصديق بالله والرسول والقرآن والإقرار على المشهور والعلم بالله وصفاته وملائكته ورسله.

بعد هذه الجولة اللغوية والفقهية يجدر أن نبين أن الأمن مسؤولية كل فرد من أفراد المجتمع لأنه من الثابت تاريخياً أن مساهمة الأفراد في منع الجريمة قد سبقت كل التنظيمات التي ابتكرها المجتمع للدفاع عن نفسه ضد الجريمة ففي المجتمعات القديمة حيث كانت الضوابط التقليدية والتي منها الدين والعرف هي القانون المسيطر الذي يحكم سلوك الأفراد، وكانت مساندة الأفراد لتلك الضوابط هي الدرع الواقي للمجتمع ضد الانحراف إلى الجريمة، ومما ينبغي ملاحظته في هذا الصدد أن منع الجريمة في العصر الحاضر الذي برع فيه المجرمون في استخدام الوسائل العلمية والتقنية في ارتكاب جرائمهم (لم يعد مسؤولية رجال الأمن وحدهم) بل يجب مشاركة الأفراد والمواطنين في ذلك، وقد فطن الرأي العالمي أخيراً إلى دور الجماهير والأفراد في مكافحة الجريمة إلى أن ما يقوم به الأفراد في ذلك يتجاوز أحياناً فاعلية ما تقوم به الأجهزة الرسمية في الدولة، وقد احتل هذا الدور أهم مجالات البحث والمناقشة في المؤتمرات الدولية.

ونوجز القول في أنَّ من حق الأفراد بل من واجبهم أن يسهموا في منع الجريمة والوقاية منها وذلك دفاعاً عن المجتمع الذي يعيشون فيه حماية لهم من عوامل الانحراف بالتعاون مع أجهزة الدولة المختلفة بحيث يتم في إطار السياسة الاجتماعية والجنائية للدولة، فالأفراد يستطيعون أن يقوموا بجهود ناجحة لمنع الجريمة وذلك من خلال أجهزة الأمن الشعبية والرسمية في أداء مهامها، كما يمكن الاستعانة بالأفراد والجمهور أثناء تنفيذ العقوبة أو التدابير الوقائية خاصة الاختيار القضائي وذلك بالإشراف على المحكوم عليهم ورعايتهم، وأيضاً في تعميق الفكر الجماهيري في هذا المجال عن طريق ترسيخ القيم الاجتماعيَّة والخلقية والدينية في نفوس النشء فضلاً عن توفير العلم الكافي بالقانون الجنائي لجماهير الناس عن طريق نشره وشرحه بمعرفة وسائل الإعلام، يضاف إلى ذلك القيام بجمعيات أو اتحادات للوقاية من الجريمة يتمثل فيها جميع أنواع النشاط الاجتماعي والاقتصادي والتي تتأثر أكثر من

غيرها بالجريمة وذلك بتنظيم تبادل المعلومات بين هذه الجمعيات أو الاتحادات واقتراح الإجراءات اللازمة للوقاية من الجريمة والانحراف.

وأمن الدولة هو في الحقيقة أول وأهم مقتضيات الحياة في الجماعة البشرية فهو يستجيب إلى الحاجة الأساسية لحياة أية تجمعات سياسية منظمة والتي يعتبر الأمن بالنسبة لها أحد عناصر الوجود وأحد مقتضيات الاستمرار فالأمن بالنسبة للدولة ليس ضرورة مشروعة فحسب وإنما هو عنصر لا تتحقق الجماعة بغير وجوده، من ثم فإنه من الضروري ومن المشروع أيضاً أن تقوم سلطات الدولة بحماية أمنها، على أن ما نقصِدهُ بالأمن في مجال هذا البحث لا يقتصر على ما قد يتبادر إلى الذهن على مقاومة الأنشطة الضارة التي تكون بسلوكها جرائم حددها القانون والجهود التي تبذلها الدولة لبث الشعور بالأمن لدى الموطنين بالعمل على المنع أو التقليل من فرصة ارتكاب الجريمة وتتبع مرتكبيها وضبطهم وجمع الأدلة قبلهم وتقديمهم للقضاء، ولكن أقصد الأمن في أوسع مجالاته واستيعابه لكافة مجالات النشاط في الدولة (أي الأمن القومي).

* * *

المراجع

1 ـ **الموسوعة الشرطية القانونية**، د. قدري عبد الفتاح الشهاوي، ص45.

2 ـ **المسؤولية الجنائية في الفقه الإسلامي**، د. أحمد فتحي بهنسي، ص54.

3 ـ **سلطات الأمن والحصانات الدبلوماسية**، د. فاوي الملاح.

4 ـ **كتاب الأفعال في القرآن الكريم**، د. عبد الحميد مصطفى.

5 ـ **كتاب الفقه والمتفقه**، للخطيب البغدادي.

6 ـ **كتاب أهل الذمة**، صبحي الصالح.

7 ـ **الفوائد في الفقه الإسلامي**، لابن رجب.

8 ـ **الفقه الواضح**، د. محمد بكر إسماعيل.

﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾

■ انتقل إلى رحمة الله تعالى فضيلة **الشيخ الطيب عبد الوهاب النعاس**، أحد علماء ليبيا البارزين، بعد أن أدّى دوراً بارزاً في التعليم والدعوة والوعظ والإرشاد عبر الوسائط المختلفة.

والفقيد من مواليد منطقة تاجوراء بطرابلس سنة 1936 مسيحي، وبعد أن أتقن حفظ كتاب الله تعالى في طفولته وصباه، ودرس مبادئ العلوم في وطنه التحق بمصر لمواصلة تعليمه فيها فدرس في دار العلوم التي تخرَّج بها سنة 1955 مسيحي، ليعود إلى وطنه لأداء الأدوار المنتظرة منه، فقام بالتدريس في المعهد الديني بمدينة البيضاء، وفي معهد مالك بن أنس بطرابلس وكلية الدعوة الإسلامية، وأسهم في أنشطة إعلامية كثيرة أفاد بها الخاصة والعامة، كما شارك في عدّة ندوات ومؤتمرات داخل ليبيا وخارجها، ومنها الدروس الحسينية بالمغرب الأقصى.

ومن إسهاماته الكثيرة التي تذكر له أنَّه كان أحد أعضاء اللجنة المشرفة على إعداد مصحف الجماهرية وأحد أعضاء اللجنة الاستشارية لهذه المجلة: مجلة كلية الدعوة الإسلامية، رحم الله الفقيد العزيز رحمة واسعة، وألهم آله وتلاميذه وذويه جميل الصبر والسلوان.

■ ■ ■

■ كما انتقل إلى رحمة الله تعالى خلال تلك المدّة فضيلة **الشيخ أحمد محمد رمضان طبطابة**، وهو من حملة كتاب الله تعالى، أنفق الفقيد حياته في إتقان حفظه وروايته، وأفاد بعلمه عدداً كبيراً من الطلاب والدارسين، ومنهم طلاب كلية الدعوة الإسلامية خلال سنوات طويلة، رحمه الله رحمة واسعة وألهم آله وذويه جميل الصبر والسلوان.

■ أُسُسُ التقويم لأبحاث المجلة

تمر الأبحاث والمقالات الواردة على المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها تحال الأعمال المقدّمة لها إلى مقوِّم متخصِّص في الموضوع المراد نقده؛ على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية:

1 ـ موافقة للنشر بدون ملاحظات.

2 ـ موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها.

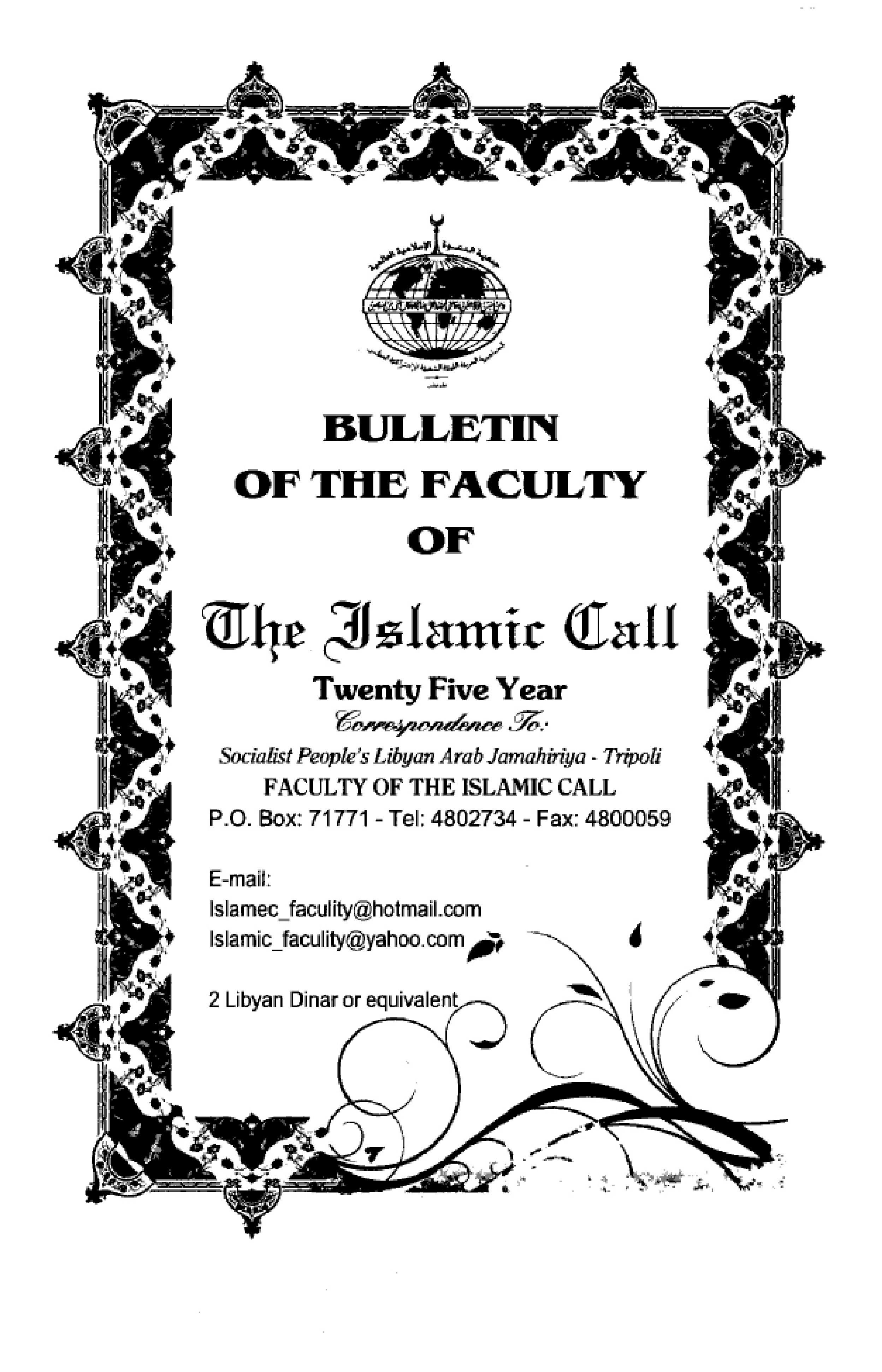
3 ـ رفض للبحث مع ملاحظات تفسيرية.

يعود البحث إلى صاحبه في الحالتين الأخيرتين لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوِّم، وله رفض الملاحظات بردّ علمي آخر يدحض فيه ردود ذلك المقوِّم ويوضِّح مَوَاطن الزّلل في نقده.

يحال البحث في حالة اختلاف الباحث والمقوّم وإصرار كل منهما على رأيه إلى حكم من درجة علمية أعلى تكون له مهمة ترشيح البحث للنشر أو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد المنشورة(*).

مع ملاحظة أن المقوِّم لا يعرف اسم الكاتب ولا العكس حتى يكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال، وإننا لنأمل ـ مع ذلك ـ أن يلتزم المقوِّمون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدّمة لهم، كما نرجو من الكتَّاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلاً من سُبل إثراء البحث ودليلاً على أهميته.

(*) انظر الصفحة الأولى من الغلاف الأخير في كل أعداد المجلة.



BULLETIN
OF THE FACULTY
OF
The Islamic Call

Twenty Five Year

Correspondence To:

Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya - Tripoli

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O. Box: 71771 - Tel: 4802734 - Fax: 4800059

E-mail:

Islamec_faculity@hotmail.com

Islamic_faculity@yahoo.com

2 Libyan Dinar or equivalent